A. gr. b.
2644 h - 1
Plato

<366272638400015

<366272638400015

Bayer. Staatsbibliothek

Op. 23.

Gesch. 789

<36610497100016

<36610497100016

Bayer. Staatsbibliothek

J. Garstner sc.

Die Republick des Platon

übersetzt

von Herrn Kleuker.

Erſter Theil.

Wien und Prag
bey Franz Haas 1805.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

BIBLIOTHECA
LUDOVICI II
REGIS

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Vorbericht.

Gegenwärtige Uiberſetzung der Platoniſchen Republik möge dem Publikum nicht weniger gefallen, als die Geſpräche! Ich habe mich dabey befliſſen, nicht nur den Sinn, ſondern auch die eigenthümliche Manier und Wendungen des Philoſophen dem Original ſo gemäß, und doch ſo teutſch als möglich, auszudrücken. Dergleichen Uiberſetzungen ſind allerdings die ſchwerſten, aber auch die einzigen, woraus ein wahres Vergnügen entſteht, weil ſie ein Spiegel der alten Art und Kunſt ſind. Statt der beſtändigen Formeln, ich ſprach, er antwortete u. ſ. w. habe ich die Nahmen der Redenden ſelbſt jedesmahl vorgeſetzt. Dieß iſt die einzige gemachte Aenderung. Platon tadelt jenes ſonſt ſelbſt, hier aber hat er es beybehalten, weil er vermuthlich in ſeinen jüngern Jahren dieſer Methode folgte.

Ohnlängſt las ich in einer Zeitung, „daß „die Conditionen der Verleger für die Uiberſe„tzer griechiſcher Schriftſteller noch viel zu ſchlecht „wären, als daß man an die letztern große For„derungen thun könnte.“ — Für mich kann ich verſichern, daß ich bey der Uiberſetzung die-

ses Stücks der alten Philosophie auf den benannten Punkt keine Rücksicht genommen habe, und der Gedanke keinen unmerklichen Einfluß auf die Arbeit selbst gehabt hat.

Die so genannte Republik Platons ist eins der schönsten Stücke, die uns von der alten griechischen Philosophie übrig sind. Sie ist auch eine der berühmtesten unter den Platonischen Schriften. Von einigen ist sie über alles erhoben, und von andern als ein Chef d'oeuvre d'un Visionaire betrachtet. Wenn das letztere auf einige kurzweilige Ausschweifungen zielen soll, so mag es seyn, ob man gleich selbst solche episodische Einfälle zu sehr außer ihrem Zusammenhange betrachtet. Will man aber damit so viel sagen, als der Philosoph mache sich zum Dichter, und gebe einen idealischen und keinen historischen Plan; so macht man sich durch ein solches Urtheil unnütz. Denn nicht jedes Ideal ist ein Traum. Ohne hier die Natur, die wahre Bestimmung und den Werth eines Ideals zu untersuchen, will ich nur bemerken, daß ein ächtes Ideal nur von einem reinem Geiste kommen kann. Es ist das Meisterstück der sittlichen Schönheit, und für den Weisen, was die schöne Natur für den Dichter ist. Der Inhalt desselben darf keine Frucht einer lügenden Phantasie, sondern muß ein Spiegel der besten Natur, des richtigsten Ebenmaaßes der Dinge, und ihrer schicklichsten Ver-

hältnisse, in ihren sittlichsten und schönsten Mustern erkannt, seyn. Die besten und edelsten Seelen zu allen Zeiten haben Ideale gehabt. Wollte man, sagt Platon, das vollkommene Bild, was ich vom gerechten Manne und von der gerechtesten Staatsverfassung gebe, deswegen für falsch erklären, weil man eben keine Muster davon unter Menschen und menschlichen Staatsverfassungen findet; so weiß ich doch, daß dieses vollkommene Bild sein Muster im Himmel hat, und das Unvollkommene und Falsche der Bilder auf Erden darnach verbessert, und dem Bilde der Vollkommenheit so nahe als möglich gebracht werden muß. Das Bild der vollkommenen Tugend ist deswegen nicht falsch, weil man es selten findet, sondern um so wahrer, je mehr der falschen und verstümmelten Tugend an jener Wahrheit fehlt. So rechtfertigt sich der Philosoph selbst wegen dieses Puncts.

Platon hat seine ganze Philosophie in dieses Gespräch über die Natur des Gerechten eingewebt. Kein Hauptzweig, worüber er sich hier nicht ausließe. Moral und Physik, Musik und Poesie, Gymnastik und Dialektik — werden im Kleinen gezeichnet und in ihrem Zusammenhange erklärt.

Ich kann zum voraus setzen, der Leser werde sich so wohl über den Inhalt als über den Plan dieses Werks selbst belehren. Indessen mag

es für einige nicht ohne Nutzen seyn, wenn ich ihnen hierin zuvor, oder in etwas zu Hülfe komme.

Der **Hauptzweck** dieses Werks ist nicht, das Bild einer vollkommenen Staatsverfassung zu geben, sondern zu zeigen, worin die Natur des Gerechten, oder der sittlichen Vollkommenheit bestehe; durch welche Mittel der Mensch zu dieser sittlichen Güte gelange, und wie sich die Gerechtigkeit gegen die Ungerechtigkeit verhalte, so wohl in Absicht auf ihre Natur, als ihre Folgen der Glückseligkeit und Unseligkeit. Aus diesem Hauptzwecke erklärt sich die ganze Ausführung; daraus alle Haupt- und Nebentheile mit ihren Episoden. Zu diesem Zwecke untersucht der Philosoph zuerst, was beydes, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, im einzelnen Menschen sey. Darauf thut er den Vorschlag, eben diese Sache in Rücksicht auf ganze Gesellschaften oder Staaten zu untersuchen, weil diese Dinge, in großen moralischen Körpern gleichsam in größerer Schrift ausgedruckt, viel leserlicher wären, als im Bilde eines einzelnen Menschen. Dieses gibt Gelegenheit, alle Staatsverfassungen nach ihren Charaktern, Folgen, Verwandlungen und Schicksalen zu zeichnen, und damit die Charakter der einzelnen Menschen zu vergleichen. Nach dem Urbilde der vollkommenen Gerechtigkeit wird endlich das Bild eines vollkommenen Staats, und eines menschlichen Charakters von reiner sittlicher

Güte entworfen. Alles, was daher von Staat und Staatsverfassung vorkommt, ist bloße Episode, und Mittel zur Hauptuntersuchung über die wahre Natur der Gerechtigkeit.

Die **Methode** in diesem Werk ist ganz frey, abwechselnd und ohne Zwang. Nach den Regeln einer systematischen Methodik könnte man hier ein **schönes Chaos** zu sehen glauben. Allein bey genauerer Betrachtung wird man, aller dialogischen Freyheit, Abwechselung und Nachläßigkeit ungeachtet, dennoch viel Methode finden. Es ist alles so nach Kunst und Art zusammen gewebt, daß sich der Anfang durch das Ende, und das Mittel durch beydes auflöst. Der Philosoph hat den ganzen Plan überall gegenwärtig: er] weiß am Ende genau, was er anfangs gesagt hatte, und im Anfange, was er am Ende sagen will. Manches scheint beym ersten Blick nicht dahin zu gehören, wo es stehet, und doch gehört es genau dahin: es ist nur unerwartet.

Damit der Leser zum voraus einen fruchtbaren Eindruck vom ganzen Plane und seiner Ausführung bekomme, so will ich den Inhalt der ganzen Untersuchung durch alle zehn Bücher im Grundrisse geben. Dieser Grundriß soll aber kein bloßes Gerippe seyn, sondern ein lebender Körper im verjüngten Maaße.

Das erste Buch ist ein Vorspiel zur ganzen Untersuchung. Lauter Knoten werden darin geschlungen, und kein einziger gelöst. Sie bestehen in mancherley Erklärungen dessen, was gerecht sey. Diese werden der Reihe nach aufgeführt, Zweifel dagegen gemacht, ohne Entscheidung und Auflösung.

Die Unterredung beginnt zwischen Sokrates und dem alten Kephalus über die Schwierigkeiten des menschlichen Lebens: ob das Leben im Alter eine Last sey. — Sokrates frägt den Greis Kephalus, wie er sich dagegen verhielte. Viele klagen das Alter an, erwiederte dieser, weil sie die Lust und Freude der Jugend darin nicht mehr schmecken können. Ich halte aber dafür, daß nicht so wohl das Alter die Ursache sey, als vielmehr die besondere Manier des Lebens. Eine schlechte Art zu leben macht das Leben selbst unglücklich, es mag einer übrigens alt oder jung seyn. Sokrates wendet ihm ein, die meisten Menschen möchten wohl sagen, er lebe vergnügt, weil er reich sey. Freylich, antwortete Kephalus geben die Reichthümer einen gewissen Beytrag zum Glück, aber nur dem Tugendhaften und Verständigen. Sie sind ein Mittel, daß man durch Armuth nicht gezwungen wird, zu betriegen, falsch zu reden, die Götter und Menschen um das Ihrige zu bringen. Kephalus redet in Ausdrücken, die den Sokrates veranlassen, den Faden der

Unterredung über die Natur des Gerechten anzuknüpfen. Was also selbst die Gerechtigkeit betrifft, sagt er, sollen wir annehmen, daß sie so schlechthin in der **Wahrheit der Rede** und im **Wiedergeben dessen, was andern gehört,** bestehe. Beyspiele werden angeführt, um zu zeigen, daß dieses nicht in jedem Falle gerecht seyn würde, und also auch der **wesentliche** Begriff der Gerechtigkeit darin nicht liegen könne. Hier überläßt Kephalus seinem Sohne Polemarch seine Rolle, mit dem sich Sokrates noch weiter über diese Erklärung der Gerechtigkeit bespricht, wobey ein Ausspruch des Simonides zum Grunde gelegt wird, darauf jener sich beruft. Sokrates zeigt, daß, wenn der Ausspruch des Simonides, **einem jedem zu ertheilen, was ihm in gewisser Art gebührt**, nicht falsch seyn solle, er etwas anders dabey gedacht haben müsse. Nach mancherley Vergleichungen kommt endlich Polemarch zu dem Geständniß, daß die Gerechtigkeit darin bestehe, dem Freunde, der gut ist, Gutes; und dem Feinde, der böse ist, Böses zu thun. Sokrates widerlegt dieses dadurch, daß er zeigt, die Gerechtigkeit sey doch eine menschliche Tugend, und müsse also denen auch nützen, die Menschen sind. Durch eine solche Gerechtigkeit mache man aber den Feind, wenn er böse wäre, noch böser. Wie also die Pferdeerziehung auf den Nutzen der Pferde ziele, so die Gerech-

tigkeit auf das Beste der Menschen, und nicht, daß man ihnen leid thäte.

Hier fährt nun Trasymachus mit wilden Gebehrden auf beyde zu, nennt ihr Geschwäz Närrerey und Possen, und erklärt mit besonderm Nachdruck, daß **der Vortheil des Stärkern** die wesentliche Gerechtigkeit sey. Sokrates widerlegt, nach einer meisterhaften Schilderung des Thrasymachischen Charakters, seinen Einfall durch lauter Analogien und Beyspiele. Wenn das Wesen der Gerechtigkeit, sagt er, blos in demjenigen liegt, was dem Stärkern zuträglich ist, ohne daß der Schwächere auch in Betracht kommt, so ist das eben, als wenn man sagt, weil das Ochsenfleisch für den Ringer Polydamas zuträglich ist, so ist es auch für schwache Personen. Thrasymachus erklärt diesen Einfall für einen Sokratischen Kniff, und fährt fort: das Herrschende in einem jedem Staate sey das Stärkere; eben dieses gebe Gesetze, die ihm selbst zuträglich wären, und dadurch erkläre der herrschende Theil eben dieses für gerecht, und das Gegentheil für ungerecht oder Verbrechen. Du wirst, erwiedert Sokrates, nach dieser deiner Erklärung doch wohl annehmen, daß es mit zur Gerechtigkeit gehöre, daß die Unterthanen thun, was die Obrigkeit befiehlt. Nun können diese irren, und also Gesetze geben, die ihnen selbst schädlich sind: so wäre denn das Nichtzuträgliche eben so wohl,

als das Zuträgliche des Stärkern gerecht. Klitophon, der dem Thrasymachus forthelfen will, wendet ein, daß Thrasymachus unter dem Zuträglichen des Stärkern nichts anders verstehe, als wovon ein solcher glaubte, daß es ihm zuträglich sey; und eben darin setzte er das Gerechte. Sokrates frägt darauf den Thrasymachus, ob dieß seine Meinung sey, der aber widerspricht, weil er sonst auch annehmen müßte, daß derjenige ein Arzt sey, der in Heilung menschlicher Krankheiten Fehler macht, und zwar in eben dem Falle, da er sie macht, u. s. w. Kein Kunstverständiger in irgend einer Art fehle, in so weit er das sey, was sein Nahme ausdrücke, und so auch nicht der Stärkere oder Κρειττων, in so fern und so lange er das sey. So lange er also ein wahrer Regent sey, verordne er nichts anders, als was ihm selbst zuträglich sey, und so bleibe es dabey, das Gerechte sey das Zuträgliche der überwiegenden oder herrschenden Gewalt.

Nun dringt Sokrates weiter auf eine genaue Erklärung der Ausdrücke des **Regenten** und **Stärkern**. Ich verstehe einen solchen, sagt Thrasymachus, der es in der genauesten Bedeutung ist. Also in der genauesten Bedeutung. — Nun wäre doch wohl, führt Sokrates wider ihn an, ein Arzt in der genauesten Bedeutung kein Geldschneider, sondern ein Verpfleger der Kranken. Da also die Arzneykunst nicht das ihr selbst

Zuträgliche erzielt, sondern das Zuträgliche des schwächern Theils, nähmlich des Kranken; so müßte denn auch ein wahrer Regent in der genauesten Bedeutung wohl nicht das ihm selbst, sondern das dem Regierten Zuträgliche erzielen u. s.

Thrasymachus kommt hierauf, nachdem er dem Sokrates den Rath gegeben, sich von seiner Amme schnäuzen zu lassen mit einem neuen Einfall zum Vorschein, und sagt, du bist ja wohl ein rechter Tropf, weil du glaubst, der Hirt füttere Schafe und Rinder um des Viehes, und nicht um seiner selbst willen, nähmlich damit er sie schlachte. Just so fühlt sich der Regent gegen seine Unterthanen. Du hast einen ganz verkehrten Begriff von Gerechtigkeit, indem du meinst, das Gut derselben müsse den Regierten, und nicht vielmehr blos dem Regenten zufallen. Dieß bestätigt ja die klare Erfahrung, weil der Thäter der Gerechtigkeit überall den kürzern zieht, den wahren Gewinnst hingegen der Ungerechte. Am deutlichsten stehet man dieses bey den Tyrannen, der die Ungerechtigkeit aufs höchste zu treiben weiß: dieser reißt alle Güter an sich, sie mögen Göttern oder Menschen gehören.

Nachdem Thrasymachus dem Charakter seines Nahmens zu folge dieses mit äußerster Heftigkeit erklärt hatte, wollte er abgehen, Sokrates aber erbat sich eine genauere Erklärung von ihm, weil die Sache so wichtig sey, weil Glück

und Unglück des Lebens hier ins Spiel komme. Sokrates zeigt, daß Thrasymachus seiner eigenen Erklärung nicht treu bleibe, indem er Arzt, Hirt, Regent in der genauesten Bedeutung zu nehmen bezeugt habe: nun aber sey ein Arzt und Hirt in der genauen Bedeutung kein anderer, als der den Nutzen des Gegenstandes seiner Verpflegung vor Augen habe. Eben so müsse ein Regent auf das Beste des regierten Gegenstandes sehen; dieser möge ein Staat oder eine Familie seyn. Dieses erhelle ferner daraus, daß Niemand gern ein Regiment übernehme, sondern dafür Belohnung verlange, in der Voraussetzung, daß der Nutzen dem Gegenstande, nicht der Person des Regenten zu Theil werde. So erziele die Arzeneykunst Gesundheit, die Steuerkunst Lebenserhaltung u. s. Sokrates leugnet daher die Behauptung des Thrasymachus, daß das Gerechte der Nutzen des Stärkern und Herrschenden sey, verschiebt aber die weitere Erklärung auf die Folge, und geht zur zweyten Behauptung desselben über, nähmlich daß das Leben des Ungerechten glücklicher sey, als des Gerechten. Sokrates frägt zuerst den Glaukon, auf welche Seite er für seine Person im Ernst treten und wählen würde? Auf die Seite des Gerechten, antwortet dieser. Nun geht die Untersuchung selbst an. Die Gerechtigkeit, sagt Sokrates, ist doch Tugend, die Ungerechtigkeit Laster. Bey leibe

nicht, erwiedert Thrasymachus, die Ungerechtigkeit ist Verschlagenheit, nicht Laster, und die Gerechtigkeit ist eine gutmüthige Einfalt. Dieses widerlegt Sokrates und zeigt, daß die Gerechtigkeit Güte und Weisheit, die Ungerechtigkeit hingegen Unwissenheit und Bosheit sey; daß jene überall das rechte Maaß und Ziel treffe, diese sich weder selbst noch andere regieren könne; daß, wie der weise und gute Arzt der stärkere Arzt, eben so die Gerechtigkeit das Stärkere, die Ungerechtigkeit aber das Schwächere sey. Empörungen, Feindseligkeiten, Schlägereyen errege, sie finde sich, wo sie wolle; sie vermöge also nicht, durch Hülfe ihrer selbst etwas auszurichten, weil sie keine Einigkeit enthalte. Endlich zeigt Sokrates, daß der Gerechte glücklicher, als der Ungerechte, lebe. Dieser Beweis wird hier, wie überall, durch lauter Beyspiele geführt. Jede Sache habe ihre Tugend oder Güte und Krankheit oder Uibel, als Pferd, Auge, Seele. — Bey einer Seele sey die Gerechtigkeit die ihr eigenthümliche Tugend, so wie die Ungerechtigkeit ihr Uibel und ihre Krankheit oder Verdorbenheit. Der gutlebende sey aber glücklich, der böslebende unglücklich: also könne Ungerechtigkeit nie glücklicheres und besseres Leben, als die Gerechtigkeit, zur Folge haben.

Das zweyte Buch beginnt damit, daß Glaukon seine Mißzufriedenheit darüber bezeugt,

daß Thrasymachus alles so gutwillig zugegeben habe. Sokrates habe sie noch längst nicht überzeugt, daß das Gerechte dem Ungerechten vorzuziehen sey. Glaukon thut den Vorschlag zu einer genauern Untersuchung. Die Güter wären von verschiedener Art. Einige liebe und suche man um ihrer selbst willen, nicht wegen des Guten, was davon die Frucht sey, als etwa der Genuß einer Freude. Andere wünsche man theils um ihrer selbst, theils um ihrer guten Folgen willen, als Besonnenheit, Gesundheit und andere. Noch eine dritte Art von Gütern beziehe sich hingegen zunächst auf den Gegenstand, als das Gesundmachen eines Kranken, Uibungen des Leibes und andere Künste des Gewinnstes. Diese letztere liebe und suche man blos um ihrer Vortheile willen, an sich möchte sie nicht gern ein jeder haben. Wenn man nun die Gerechtigkeit mit Grund loben wolle, so müsse man zeigen, daß sie zu den Gütern der ersten Art, die um ihrer selbst willen gesucht werden, gehöre. Sokrates versichert, daß er dieses glaube. Glaukon läßt dieses aber nicht gelten, sondern führt nach der Meinung derer, die sie für ein mühseliges und nicht sonderlich nützliches Ding halten, die Gründe dieser Meinung an, und fodert den Sokrates auf, sie zu widerlegen, welches er am besten könne, weil er sein ganzes Leben hindurch im Studium des Gerechten betriebsam gewesen sey.

Glaukon geht also darauf aus, daß er zu zeigen sucht 1) wie die Gerechtigkeit beschaffen sey, und welchen Ursprung sie habe. 2) Daß diejenigen, welche danach streben, ungern darnach strebten. 3) Daß sie dieses nicht ohne Schein thäten.

Was also das erste betrifft, so glaube man Ungerechtigkeit thun, sey ein Gut, Ungerechtigkeit leiden aber ein Uibel, und Ungerechtigkeit leiden mehr Uibel, als Gerechtigkeit thun. Dieses sey das **Verhältniß** und die **Beschaffenheit**. Diesem zufolge hätten die Menschen den Vertrag unter einander gemacht, weder ungerecht gegen einander zu handeln, noch Ungerechtigkeit von einander zu leiden. Daher **Gesetze** — Was diesem gemäß, sey **gesetzmäßig** und **gerecht**. Hierin bestehe das **Wesen** und der **Ursprung** der Gerechtigkeit. Sie sey also ein Mittelding zwischen dem Besten und Schlechtesten. Denn das Beste sey, wenn jemand Ungerechtigkeit ungestraft verüben könne, und das Schlimmste, wenn er Ungerechtigkeit von andern leiden müßte, ohne es ahnden zu können. Dieses Mittelding, Gerechtigkeit, liebe man aber nicht als Gut an sich, sondern weil man zu schwach sey, Ungerechtigkeit ungestraft zu thun: so bald man hiezu vermögend sey, liebe man die Ungerechtigkeit an sich.

Die, **welche nun nach der Gerechtigkeit streben, streben ungern darnach, weil**

ste eine Nothwendigkeit, und nicht, weil ste ein Gut ist. Dieses ist die zweyte Behauptung Glaukons im Nahmen jener Leute. Zum Beweise führt er die Erfahrung an, weil, so bald man den Gerechten und Ungerechten in gleiche Umstände setze, worin beyde ungestraft thun können, was ste wollen, es sich bald zeige, daß der Gerechte nicht länger Lust habe, gerecht zu seyn. Dieses erklärt er durch das Beyspiel des Gyges, und zieht daraus die Folge, daß, wo einer gerecht sey, er es aus bloßer Furcht vor den Uibeln sey, die die Ungerechtigkeit begleiten: also aus Nothwendigkeit, und nicht aus Neigung.

Dazu haben sie einigen Schein — Denn, sagen sie das Leben des Ungerechten ist ein besseres und glücklicheres Leben als des Gerechten. Dieß führt er aus durch Vergleichung des Lebens eines Gerechten und eines Ungerechten. Er setzt beyde auf den höchsten Gipfel ihres Zustandes. Der Ungerechte soll die allerhöchste Verschlagenheit haben, er soll kein Fuscher im Bösen seyn, und dabey für den gerechtesten Mann gelten; bey der höchsten Ungerechtigkeit den höchsten Ruhm haben; etwanige Fehler sollen Beredsamkeit, große und mächtige Freunde gleich wieder gut machen. Eben so soll der Gerechte ein höchst argloser und aufrichtiger Mann seyn, der nicht gerecht scheinen, sondern seyn will; dabey soll er der ungerechteste Mann scheinen; aller

Ehre, aller Geschenke beraubt, nur die Gerechtigkeit besitzend; bis in den Tod gerecht soll er bis in den Tod ungerecht scheinen, gefesselt, gegeisselt, gemartert und ans Kreuz geschlagen werden. —

Wenn man also das Schicksal beyder vergleiche, so folge daraus die Regel der Klugheit, daß man nicht das Wesen, sondern den Schein der Gerechtigkeit suchen müsse. Mit dem Scheine verschwistern sich die allerhöchsten Vortheile, Ansehen und Gewalt im Staate; ein solcher schlachtet Opfer, bringt glänzende Geschenke, und wird dadurch gottgeliebter. So thun Götter und Menschen dem Ungerechten allen möglichen Vorschub, nur muß er gerecht scheinen, und nicht seyn wollen.

Hierauf ergreift Adimant das Wort, und beschreibt nach der entgegengesetzten Parthey derer, die die Gerechtigket lobpreisen, die Vortheile derselbe, die aber nicht auf das Gute derselben an sich, sondern auf die Vortheile, die derselben von Göttern und Menschen ertheilet werden, sich beziehen. Zuerst folgt guter Ruf und alle Vortheile, die denselben zu begleiten pflegen. Die Dichter machen überall so glänzende Beschreibungen von den Belohnungen der Tugend, daß man glauben sollte, es gäbe keine andere Belohnungen derselben, als volle Tafeln und ewiger Rausch in jener Welt. Dagegen lassen sie die Ungerechten ewig im Kothe verstinken, in Sie-

ben Wasser schöpfen u. s. f. Andere kommen der Wahrheit näher, und beschreiben die Gerechtigkeit und Mäßigung als ein zwar rühmliches, aber mühseliges Ding; die Ungerechtigkeit als süß und leicht, nach der Meinung der Gesetze zwar schändlich, aber in der Wahrheit vortheilhaft. Dichter und viele andere führten die abentheuerlichsten Reden von Göttern und Tugend. Daß nähmlich die Götter den Rechtschafenen in diesem Leben nichts als Leidwesen zukommen ließen, den Gottlosen aber ein ganz entgegen gesetztes Schicksal. Dazu kämen Gassenpriester und Wahrsager, überredeten das Volk, durch Zauberlieder und Opfer alles aussöhnen, das Laster zur Tugend machen zu können, nach den berühmtesten Dichtern ließen sich die Götter durch schmeichelnde Bitten und Wohlgerüche von den Menschen lenken, wohin man wollte.

Wenn also diese Reden, fährt er in rührendem Ton fort, wenn solche Reden ein junger Mensch hört, muß er denn nicht ganz verlegen werden, mit sich selbst ins Gespräch kommen, welches von beyden er wählen solle? Weil er nun so große Vortheile auf der Seite der Gerechtigkeit scheinenden Ungerechtigkeit erblickt, so wird er sich hiezu entschließen, „das Schattenbild der „Gerechtigkeit um sich werfen, und den listigen „und in tausend Ränken verschlagenen Fuchs des „weisesten Archilochus hinter sich herziehen.“ —

Dieser junge Mensch macht sich zwar Einwürfe, ob es auch wohl möglich sey, immer versteckt zu bleiben, und was die Götter dazu sagen möchten u. d. gl. Er beantwortet sie aber, und bildet sich danach ein System des Lebens.

Wie sollte es nun, fährt Adimanth fort, nach alle diesem noch möglich seyn, daß jemand dem Vorzüge des Glücks, Vermögens, Leibes und Geschlechts wichtig sind, die Gerechtigkeit in Ehren hielte, und nicht vielmehr lachen müßte, wenn er sie rühmen hörte. Dieß bestätige die Erfahrung. Denn so bald einer Gelegenheit und Vermögen bekommen habe, ungerecht zu handeln, sey er auch der erste, der es thue.

Hierauf wird Sokrates aufgefodert, diese ganze Rede wider die Gerechtigkeit zu widerlegen, und zu zeigen, was beydes, sowohl Gerechtigkeit als Ungerechtigkeit, nach seiner eigenthümlichen Kraft auf die Seele des Menschen wirke; zu zeigen, daß Ungerechtigkeit das größte Uibel sey, das eine Seele in sich haben könne, und Gerechtigkeit das höchste Gut.

Sokrates erwiedert, daß sie, Glaukon und Adimanth eine göttliche Ader bekommen haben müßten, weil sie der Ungerechtigkeit so das Wort führen könnten, und doch selbst die Tugend liebten, sie in ihrem Betragen ausdrückten. Darauf thut er den Vorschlag, die Natur und Wirkungen der Gerechtigkeit sowohl als der Unge-

rechtigkeit in einem Gegenstande zu untersuchen, der sich gegen einzelne Menschen verhalte, wie eine Schrift mit großen Schriftzeichen gegen eine mit kleinern desselben Inhalts, weil dort alles auffallender und leserlicher sey; also einen ganzen Staat statt eines einzelnen Menschen zum Gegenstande der Untersuchung zu wählen. So wird die Rede auf den Staat geleitet. Um zu zeigen, was Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit in ganzen Gesellschaften als moralischen Körpern sey, geht er ganz auf ihren ersten Ursprung zurück, und zeichnet die originellen Gesellschaften und Staaten auf eine richtige und meisterhafte Art.

Sein Staat bildet sich zuerst aus wenigen Menschen, deren gesellschaftliche Vereinigung zunächst auf die nothwendigsten Bedürfnisse abzielt. Diese liegen in dem gesellschaftlichen Beyeinanderwohnen zur gemeinschaftlichen Mittheilung seiner eigenen, und Nutzung fremder Dienste. Dieß ist der Grund und Ursprung des Staats. Er zeigt, daß in einem noch so kleinen Staate schon alle Ordnung und gegenseitige Verhältnisse Staat finden, die in den größten gelten. Darauf zeigt er, wie der Staat durch gegenseitige Verhältnisse und Vermehrung der Bedürfnisse von selbst anwachse. Er läßt seinen eigenen bis zu den künstlichsten Bequemlichkeiten und Uiberflusse, bis zu den freyen und schönen Künsten mit allem Zubehör anwachsen. Er zeichnet den Ursprung

des Krieges durch die Unersättlichkeit der Gelüste und Habsucht. Hierauf kommt er auf die Nothwendigkeit der Krieger, deren Charakter der Länge nach geschildert wird. Diese sollen 1) keine Künstlereyen treiben; 2) gleich edelmüthigen Jagdhunden scharfsichtig und muthig, nicht heftig gegen die Ihrigen, sondern milde, aber eben so kühngesinnt gegen Fremde und Feinde seyn. Da nun in der Natur selbst die Mischung eines solchen Doppelcharakters höchst selten ist, so würde daraus folgen, daß also auch ein trefflicher Beschützer des Staats etwas Unmögliches sey. Allein eben diese Mischung finde sich bey dem Hunde, also müsse er auch unter Menschen möglich seyn. Er muß 3) eine philosophische Ader haben, aus einigen entfernten Merkmahlen vieles schließen können, gleich Hunden, die aus Empfindung, ohne alle Uiberlegung und Bedächtigkeit, sogleich den Bekannten vom Fremden unterschieden, und zwar ohne durch Wohlthaten oder Beleidigungen gereizt zu seyn. So muß also der kriegerische Besitzer des Staats **philosophisch, zornmüthig** und **milde, flink** und **stark** vom Charakter seyn.

Solche Menschen müssen nun nach einer gewissen Richtschnur erzogen werden. Die bloße Untersuchung, nach welchem Muster dieses geschehen müsse, ist selbst vortheilhaft, um danach zu

entscheiden, wie Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit in einem Staate entspringen.

Die zweyfachen Mittel dieser Bildung sind nun **Gymnastik** und **Musik**. Diese beyden Theile werden ausführlich behandelt. Mit der **Musik** oder **Musenkunst**, wozu Erzählungen und Fabeln gehören, muß der Anfang gemacht werden, ehe die jungen Leute die Gymnastik besuchen. Weil aber bey jedem Unternehmen der Anfang das wichtigste ist, so muß eine außerordentlich kluge Auswahl unter den Fabeln angestellt werden. Mütter und Ammen sollen hierin sorgfältiger seyn, als wie sie Hand und Fuß zu zierlichen und anständigen Bewegungen bilden. Der Philosoph verwirft die meisten der Erzählungen, die man zu seiner Zeit zu diesem Zwecke gebrauchte. Viele des Homers und Hesiodus wären wider allen guten Schein. Beyspiele davon. Die Erzählungen aus der Theogonie sollen die Gottheit schlechterdings nicht anders vorstellen, als sie in der That ist, als ein durch und durch gütiges Wesen: hingegen müssen alle Erzählungen weggeschafft werden, die dieselbe als ein dem menschlichen Wohl feindseliges und übelthätiges und eigensinniges Wesen beschreiben. Auch die, welche Helden, vor denen man Hochachtung haben, und die zur Aufmunterung dienen sollen, in ärgerlichen und entehrenden Stellungen, Gebehrdungen und Auftritten zeichnen. Davon wie-

der einleuchtende Beyspiele aus den berühmtesten Dichtern. Unübertretbare Gesetze sollen deshalb an die Dichter und Fabelmacher seines Staats ergehen, besonders wider die böse Gewohnheit der Dichter, die Götter in tausendfältigen Gestalten als Gaukler und Taschenspieler vorzustellen. Sie sollen als beständig gütig, wahrhaftig, ohne Trug und Wandel, die den Menschen auch nicht täuschen können, beschrieben werden, weil dieses selbst auf die freundschaftliche Einigkeit der Bürger unter einander einen großen Einfluß habe.

Ferner müssen solche Reden und Erzählungen zur Bildung der Krieger gebraucht werden, die sie muthig machen, damit sie den Tod nicht fürchten. Verbannt werden daher die gewöhnlichen Erzählungen von den furchtbaren Abenteuern des Schattenreichs, die weder an sich wahr, noch dem Charakter derer, die in den Krieg sollen, gemäß sind. Stellen aus dem Homer werden durchgestrichen. Auch das Wehklagen und Jammergeheul der Helden muß weg, weil ein Weiser, wie diese Beschützer des Staats seyn müssen, gelassen, obgleich nicht gefühllos, nicht zitternd und zaghaft ist. Auch dürfen sie nicht lachsüchtig seyn; daher alle Stellen weg, worin Götter und Helden unanständig lachen. Zuweilen kann das Lachen ein Heilmittel seyn, es muß aber gelenkt werden, wie der Gebrauch der Arzeney.

Drittens müssen die Beschützer des Staats **Mäßigung** haben. Daher sowohl der regierenden Obrigkeit gehorsam seyn, als sich selbst beherrschen im Essen, Trinken und allen Gelüsten; eben so im Betragen gegen andere: sie dürfen nicht unanständig schimpfen. Alle Stellen des Homers werden durchstrichen, worin die Götter als unzüchtig vorgestellt werden.

Da sie **viertens** nicht **geschenkgierig** seyn dürfen, so müssen alle Stellen aus dem Homer und andern Dichtern, worin die Götter durch Geschenke sich gewinnen und die Helden sich bestechen lassen: auch wo ste Ausfälle zum Rauben thun, als die homerischen Helden.

Darauf zeigt der Philosph, wie beym Unterricht der künftigen Krieger von Menschen geredet werden müsse. Die meisten Reden der gewöhnlichen Art taugen nichts. Z. B. daß Gerechtigkeit, Unglück und Leidwesen; Ungerechtigkeit hingegen, so lange sie versteckt bleibe, Glück zur Folge habe.

Nun folgt der Uibergang zum Unterricht von der **Art** und **Manier**, wie geredet werden müsse. Der Philosoph berührt in diesem ganzen Werke keinen einzigen Punkt ohne Rücksicht und Anwendung auf seinen Gegenstand: so auch hier. Die Art zu reden ist zweyfach. Entweder lassen die Dichter ihre Götter und Helden selbst reden, oder sie reden in ihrem Nahmen. Beyde Arten

wechseln oft so mit einander ab, daß daraus eine dritte gemischte Art zu reden entsteht. Da sie in allen drey Fällen nachahmen, so müssen sie dem Charakter gemäß nachahmen. Daher das Gesetz: Die Dichter sollen in den Mustern, wonach die jungen Krieger gebildet werden, nicht alles und jedes nachahmen, sondern nur, was für diese eigentlich ist. Denn ein Mensch kann nicht so vielerley und oft so entgegengesetzte Dinge nachahmen, und dabey doch einen festen Charakter behalten, den die künftigen Krieger doch haben müssen. Sie, von allen Künstlereyen frey, und die sorgfältigsten Bewirker der Freyheit des Staats, sollen sich keiner Sache bestreben, die nicht zu diesem Zwecke dient: also keine Gaukler werden. Was sie nachahmen soll für ihre Bestimmung seyn, als berühmter Männer Tapferkeit, Mäßigung, Heiligkeit, Frey- und Edelmüthigkeit. Es werden alle die Dinge angegeben, die sie nicht nachahmen sollen, als Weiber, Geschrey und Wehklagen, Sklaven, Schmiede, brüllende Stiere ꝛc. Nach diesem kommt der Philosoph auf den Punkt des melodischen Tonfalls und Harmonie in Reden und Gedichten, wie viel davon der Krieger sich zu eigen machen müssen, und wie sich Redner und Dichter danach zu bequemen haben. Von den musikalischen Modis oder Tonarten, in so fern sie auf Empfindung gebauet sind. Die weinerlichen, weichlichen und süßlichen werden

verbannt; die heroischen und sanften beybehalten in Rücksicht auf den zweyfachen Charakter der Krieger. Diese beyden Modi drücken die Stimmen und Sprache und Empfindungen der Glücklichen und Unglücklichen, Weisen und Heldenmüthigen am besten aus. Diese ganze Episode über die Musik ist wichtig für die Geschichte der alten Musik, und auch für die Psychologie, weil das Sittliche im Menschen der eigentliche Stimmer des ganzen musikalischen Ausdrucks ist.

Die Vorsorge der Regenten des Staats muß nicht blos auf Dichter und Musiker, sondern auch auf die übrigen Künste gehen, auf Mahlerey, Stickerey, Bildhauerkunst. — Auch hier soll das Uibelsittliche durch Gesetze verhindert werden. Schlechte Bilder und Figuren sind für junge Seelen, was schlechte Weidkräuter für das Vieh sind. Sie ziehen aus allen einzelnen zusammen ein großes Uibel. In Absicht des wichtigen und gefährlichen Punkts der Liebe sollen seine Krieger sich so betragen, daß sie nicht anders lieben und küssen, als Väter ihre Söhne und nichts unedles darunter versteckt sey. Er gründet dieses so. Eine Seele, in der alle schöne und erhabne Sittlichkeiten in dem schönsten Einklange sich abbilden, ist die schönste Augenweide für eine Seele, die es schauen kann. Diese Liebe muß nun eben auf das Schöne und Edle des Geistes gehen. Er muß nach dem Geiste der Weisheit und

der Musen lieben. Daher alles Unlautere, Unbändige, Thierische und Zügellose verbannt seyn muß. Ein solcher Beschützer des Staats darf keinen lieben, der nicht mit allen diesen schönen Sittlichkeiten und Harmonien der Musen im natürlichen Verhältnisse steht. Hiemit beschließt der Philosoph den einen Theil der Erziehung, der das **Musenhafte** begreift. Denn, sagt er, eine Untersuchung über die Musenkunst muß sich mit der Liebe des Schönen endigen. Nun kommt er zum zweyten Theile derselben, zur

Gymnastik. Die ganze griechische Erziehung war unter diesen beyden Ausdrücken **Musik** und **Gymnastik** begriffen. Seine Krieger werden, als vollkommen gebildete Menschen, auch in dieser von Jugend auf angeführt. Mit diätischen Regeln hält er sich nicht auf, weil er diese zu dem von sich selbst verständlichen rechnet. Sobald nur eine Seele nach allen ihren Kräften gut gebildet ist, wird sie nicht in taumelnde Ausschweifungen gerathen. Er tadelt zuerst die gewöhnliche Diät der damahligen Gymnastik, weil sie zu träge, zu schläfrig und stumpf mache. Seine Krieger hingegen müssen gleich Schutzhunden immerzu flink, scharfsichtig und wachsam seyn. Also darf ihre Gesundheit nicht so zärtlich seyn, daß sie durch jede Aenderung in der Lebensart scheiterte. Sie müssen Hitze und Kälte, bald solche, bald solche Speise und Trank er-

tragen können. Daher soll die Gymnastik, als eine Schwester der Musenkunst, so simpel wie diese seyn. Keine zusammengesetzte Gerichte von hohem Geschmack, keine syrakusische Mannigfaltigkeit und Leckerey. —

Es ist **ferner**, fährt er fort, ein klarer Beweis von Schändlichkeit der Sitten und der Erziehung eines Staats, wenn selbst diejenigen, die doch sonst dafür angesehen seyn wollen, daß sie edel lebten, noch Aerzte und Richter bedürfen. Denn 1) nur diejenigen bedienen sich einer fremden herbeygezogenen Gerechtigkeit, die die Sprüche des Rechts und Unrechts nicht aus sich selbst hernehmen können. 2) Müssiggang und schwelgerische Lebensart macht, daß man der Arzneikunst bedarf, weil man sich, wie Sümpfe, den Leib mit Winden und Flüssigkeiten anfüllt, daher die Söhne des Aeskulaps die lächerlichen Nahmen der Blähungen und Katharren haben erfinden müssen. Der Philosoph geht zurück auf die ursprüngliche Einfalt der alten Heilkunde, und zeigt, daß man von dergleichen Krankheiten gar nichts gewußt habe. Er ist ein so großer Feind der methodischen Diät, daß er behauptet, selbst Aeskulap habe nicht aus Unkunde, sondern aus Weisheit seine Schüler dergleichen nicht gelehrt. Darauf zeigt er, in welchem Verstande man allenfalls Richter gebrauche, und zeichnet den wahren Charakter eines rechtschaffenen und

weisen Richters, der alles Schöne und Edle in sich haben, und das Böse durch Erfahrung an andern kennen müsse, ohne es selbst in sich zu haben. Die Krieger selbst machen aber keinen Gebrauch von einer fremden Gerechtigkeit, weil sie selbst, durch die Musenkunst gebildet, weise und mäßig sind. Die Abhandlung der Gymnastik wird damit beschlossen, daß der öffentlichen Meinung, als wäre diese für den Körper, so wie die Musik für die Seele, widersprochen wird. Beydes soll für die Seele seyn, und die Gymnastik dürfe nicht anders, als in Rücksicht auf die Seele geübt werden. Denn das Eine ohne das Andere geübt, mache die Seele entweder roh und wild, oder zu zärtlich und weichlich. Es wird vortreflich erklärt, in wie fern beydes auf einander wirke, und wie weit man in jeder von beyden Uibungen gehen müsse. Eben so von den Nachtheilen, wenn einer bloß Musenkunst oder bloß Gymnastik treibt. Der letztere ist ohnmächtig, taub und blind gegen das Erhabne, Schöne und Edle der Musen, weil seine innern Sinne nicht aufgeweckt, nicht genährt, nicht gereinigt sind. Die wohlthätigste Gottheit habe zu diesem Zwecke dem Menschen die beyden Künste der Gymnastik und Musik geschenkt, um das Herzhafte, Heroische, eben so wohl als das Weise, Milde, Sanfte und sich Mäßigende zu vereinigen.

Dieß war der Grundriß der Erziehungs-

kunst. Nun lenkt sich die Untersuchung auf die regierende Gewalt, was für Menschen zu Regenten des Staats genommen werden müssen. 1) Die Aeltern müßten regieren, die Jüngern gehorchen. 2) Unter den Aeltern diejenigen, welche die weisesten, edelsten und besten sind in der Kunst, Menschen zu regieren, so wie derjenige Feldbauer der beste ist, der die Kunst des Feldbaues am vollkommensten versteht. 3) Sie müssen die allgemeine Wohlfahrt über alles suchen. 4) Nun sorgt man am meisten für das, was man liebt. 5) Man liebt dasjenige, und thut alles mit größtem Eifer zu seinem Besten, wovon man glaubt, daß es uns selbst vortheilhaft sey. Hierauf wird das Leben eines solchen Regenten beschrieben. Sie müssen überhaupt ihr ganzes Leben hindurch den edelsten Grundsätzen, die sie von früh an gelernt haben, treu bleiben, sich weder zwingen noch durch Liebreize verführen lassen, das Gegentheil zu thun, und das Beste des Staats zu vergessen. In wie fern, und wodurch beydes geschehe, wird erklärt und auf den Regenten angewandt. Daher sollen die künftigen Regenten von Jugend auf in die stärksten Prüfungen gesetzt werden. Alles, was diesen Lauf von Prüfungen rein und edel durchgeht, soll zu Regenten und Beschützern des Staats genommen werden. Man soll ihnen die größten Belohnungen, Monumente des Ruhms und der Dankbar-

keit ertheilen. Dieses und besonders den Unterschied der edlern und unedlern Charakter, erklärt er durch eine allegorische Fabel von goldenen, silbernen und ehernen Seelen. Die Menschen sollen nicht nach dem Stande ihrer Väter bestimmt und unterschieden werden, sondern nach dem Naturel, weil dieses statt eines Orakels dienen müsse, wozu ein Mensch vom Schöpfer bestimmt sey. Wird ein Kind mit goldener Seele gebohren, es gehöre einem Feldbauer, oder wem es wolle, so soll es unter die künftigen Regenten: und umgekehrt eine eherne Seele von einem Regenten ohne Barmherzigkeit unter die Künstler. Dieß sey ein Gesetz der Natur, und die einzige Stütze, worauf die dauerhafte Wohlfahrt eines Staats beruhen könne.

Hierauf läßt der Philosoph die Krieger ins Feld ziehen. Sie müssen von allen abgesondert einen solchen Standort wählen, wo sie innern Uneinigkeiten des Staats vorbeugen, und auswärtigen Feinden Widerstand thun können. Ihre Wohnungen oder Gezelte sind simpel. Durch ihre Erziehung und besondere Lebensart wird verhütet, daß sie weder unter sich uneins werden, noch die Bürger als Wölfe anfallen. Ihre Lebensart wird näher beschrieben. Sie haben kein Eigenthum; erhalten den nöthigen Unterhalt auf öffentliche Kosten, leben als Brüder unter einander, rühren kein Gold an, weil das Gold in

ihrer Seele sie jenes Gold verachten lehrt. Wie viel Heilloses aus dem materiellen Golde entspringe.

Das vierte Buch dieser Republik beginnt mit dem Einwurfe Adimanths, daß Sokrates seinen Kriegern eben kein glänzendes Glück gebe; nichts finde sich hier von glänzenden großen Häusern, nichts von köstlichen Geräthschaften, nichts von Gold und Silber. Sokrates behauptet dagegen, daß demohngeachtet diese Krieger bey dieser Lebensart die glücklichsten Menschen wären, weil sie ihrer Bestimmung am angemessensten lebten. Sie leben nicht für sich, sondern um des Staats willen; man muß nicht darauf sehen, daß ein Theil, sondern daß der ganze Inbegriff des Staats glücklich ist. Dieß fodert das richtige und schöne Ebenmaaß. Denn sonst könnte man auch verlangen, daß das Auge, als das schönste Glied, mit Purpursaft gemahlt, und ein Feldbauer mit einem Talar überzogen werde. Vielmehr muß der ganze Staat, fährt Sokrates fort, wenn er zum völligen Wachsthume gelangt ist, durch eine weise Regierung so geleitet werden, daß jede einzelne Art von Bürgern in demjenigen Maaße an der allgemeinen Glückseligkeit Theil nehme, wie die Natur seines Standes es mit sich bringt, der Regent, Krieger und Künstler als Regent, Krieger und Künstler. Besonders muß man verhüten, daß die Reichthümer sich nicht hie und da zu sehr häufen, und andern Theilen des Staats zu

sehr fehlen. Ein reich gewordener Töpfer wird nicht mehr Lust haben, Fleiß auf seine Kunst zu wenden, und ist er zu arm, wird er sich keine nöthige Werkzeuge anschaffen können.

Darauf macht Adimanth von neuen den Einwurf, wie dieser Staat Krieg zu führen im Stande seyn werde, wenn er keinen öffentlichen Schatz habe? Die Antwort ist, mit einem großen Staate werde er bald fertig werden, weil dieser gemeiniglich aus zweyen bestehe, aus Reichen, die ihm nicht widerstehen können, weil sie zu fett und ungeübt sind; und aus Armen, mit denen er auch leicht auskomme, wenn er sie durch Geschenke gewinne, und ihnen die Beute überlasse, wovon er selbst keinen Gebrauch mache. Noch ein neuer Einwurf wird gemacht und beantwortet.

Den Staat selbst sollen die Regenten in seinen Grenzen so weit wachsen lassen, als es ihn nicht hindert, ein einziger Staat in sich selbst zu seyn. Er muß daher weder zu klein noch zu groß seyn, und an sich selbst genug haben. Die Regenten des Staats müssen ihre ganze Sorgfalt darauf wenden, daß die Gymnastik und Musik so beybehalten werde, wie sie eingeführt ist, weil durch Neuerungen und Unordnungen in diesem Punkt der ganze Staat umgekehrt werden kann. Wenn ein Staat, fährt Sokrates in seiner Rede fort, erst einmahl einen guten Schwung bekom-

kommen hat, hat sein Wachsthum guten Fortgang, wie ein angefangener Zirkel. Gute Erziehung gibt gute Jugend; gute Naturels noch bessere Kinder. Wenn der Anfang der Erziehung sich mit edlen Betriebsamkeiten anfängt und endigt, so sind die Folgen vortrefflich und bis aufs kleinste sich erstreckend, so daß sie nicht nöthig haben werden, über Kleinigkeiten, als Marktsangelegenheiten, persönliche Beleidigungen u. d. g. Verordnungen zu geben, weil sie einmahl wohlgesittete edle Bürger haben, da hingegen ein Staat, der dergleichen verordnen muß, sich wie ein Kranker verhält, der sein Uibel durch lauter einzelne diätische Regeln sich erleichtern will, und sich mit seiner Krankheit bis ins Grab schleppt. Eben so machen es dergleichen wohlmeinende Regenten, sie berichtigen und berichtigen, wollen es immer besser machen, und hauen damit einer Hyder den Kopf ab, statt dessen zehn andere hervorwachsen. In guten Staaten braucht man dergleichen Verordnungen nicht, und in verdorbenen helfen sie nichts.

Die Gesetze über gottesdienstliche und religiöse Anordnungen, die sonst das Erhabenste und Wichtigste zum Gegenstande haben, überläßt der Philosoph nicht dem Gesetzgeber, sondern allein der Stimme der Gottheit, welche dazu allein das natürliche Recht habe.

Nach Aufbauung des Staats und nach

vollendeter Gesetzgebung fodert Sokrates den Adimanth und Polemarch auf, sich einmahl um zu sehen, wo nun wohl in diesem Staate Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit anzutreffen sey, und welches von beyden den Vorzug verdiene. Sie lehnen dieses von sich ab, und verlangen auch dieses vom Sokrates, welcher erklärt, daß dieser Punkt so gefunden werden könne, wenn man aus dem, was offenbar darin hervorleuchte, als Weisheit, Tapferkeit und Mäßigkeit, das Unbekannte oder noch nicht Gefundene abnehme. Nun aber ist, sagt Sokrates, unser Staat 1) zuerst **weise**, weil er kluge Anschläge hat. Diese gehen aber nicht auf Künste in Holz oder Metall, auch nicht auf den Feldbau, welche Betriebsamkeiten zwar auch jede ihre besondere Weisheit und Einsicht haben, wodurch aber der Staat als Staat noch nicht weise genannt werden kann; sondern auf eine Weisheit desjenigen Theils der Glieder des Staats, die den ganzen Umfang desselben durch kluge Anschläge regieren. Diese Anzahl ist nun die kleinste: also führt ein Staat den Nahmen des weisen, wenn er ihn verdient, von dem kleinsten aber edelsten Theile seiner Bürger.

Tapfer ist dieser Staat 2) **ferner** durch seine Schutzdiener oder Krieger. Diese Tapferkeit, wovon der ganze Staat den Nahmen führt, bestehet besonders darin, daß die Bürger diejenigen Eindrücke und Empfindungen von dem,

was zu fürchten und nicht zu fürchten ist, so wie sie dieselben in ihren ersten Jahren der Erziehung bekommen haben, unter den größten und augenscheinlichsten Gefahren beybehalten. Dieß wird erklärt durch das Bild einer gefärbten Wolle, die, wenn sie von Natur die weißeste, wenn sie gereinigt und denn gefärbt war, ihre Farbe bis aufs letzte Zäserchen beybehält. Eben so müssen die Beschützer des Staats zuerst die besten und edelsten Naturels haben, sie müssen durch musische und gymnastische Zubereitung die besten Eindrücke von sittlicher Farbe an sich genommen haben, die sie alsdann unter den schärfsten Prüfungen treu in sich erhalten.

Mäßigung beweist 3) endlich dieser Staat, weil er mit sich selbst im schönsten Einklange und Harmonie der höhern und niedern Verhältnisse steht. Dieses wird sehr gut erklärt und angewandt. In diesem Staate herrscht der edlere Theil; allfältige Begierlichkeiten, Traurigkeiten und Wollüstigkeiten finden nicht statt. Mäßigung wohnt hier aber nicht bloß in einem Theile der Bürger sondern in allen Gliedern und Fugen, und hält das Ganze in Ordnung und daurender Harmonie.

Daß nun der Staat 4) auch **gerecht** sey, wird nach einigen Schwierigkeiten und Bedenklichkeiten endlich darin gefunden, daß jeder einzelne Bürger das ihm angewiesene Geschäft seines Berufs treibe, und jeder sich in seinem Maa-

ße und Verhältnisse zu bescheiden wisse, das Kind wie das Weib, der Knecht wie der Freygebohrne, der Künstler wie der Regent; daß jeder nur das Seinige thue, und keiner in des andern Rechte und Vortheile greife. Sobald hingegen diese Ordnung durch Strebsucht und Vielgeschäftigkeit zerrüttet und verwirrt wird, wird der Staat **mißhandelt**, und verdient wegen der vielen daraus entstehenden Ungerechtigkeiten und Beeinträchtigungen den Nahmen des **Ungerechten.**

So wie nun die ganze Untersuchung über den Staat bloß darauf abzielte, um daraus die Natur dessen, was gerecht und ungerecht sey, desto besser zu begreifen, welches hier erklärt wird, so macht der Philosoph von jenen drey Theilen des Staats, den Regenten, den Kriegern und Künstlern, nunmehr die Anwendung auf die Seele des einzelnen Menschen, und zeigt, daß das moralische System eines einzelnen Menschen einem ganzen Staatskörper gleiche, man möge einen gerechten oder ungerechten zur Vergleichung nehmen. Es müssen, sagt Sokrates, alle sittliche Arten nach denselben Grundtrieben in jedem einzelnen Menschen so gut, als in einem ganzen Staate seyn, weil sie aus jenem in diesen kommen müssen. Er fängt daher eine förmliche Untersuchung über die Grundtriebe der Seele an, und zeigt, daß besonders die drey Kräfte, **Vernunft, Muth** und **Begierlichkeit**, mit den

drey Theilen des moralischen Staatskörpers im Verhältnisse stehen, mit dem **regierenden**, **kriegenden** und **gewinnstmachenden** oder künstlerischen. Der erste muß allein gebieten und regieren, und der zweyte muß sich von jenem als Diener zur Ausführung seiner Befehle gebrauchen lassen, (so wie die weisen Entschließungen der Vernunft durch den Muth zur Ausführung beflügelt werden müssen); der begierliche oder gelüstende Theil aber muß durch und durch gehorchen, und von innern Empörungen eben so zurückgehalten werden, wie die Bürger vom Aufruhr durch die Krieger. Der Muth muß auf das edelste Ziel gelenkt werden, damit er sich zu den besten und oft schwersten Absichten der Seele gebrauchen lasse. Der einzelne Mensch wird also durch nichts anders gerecht, mäßig, tapfer und weise, als wodurch der ganze Staat diese Eigenschaften hat, und Gerechtigkeit, Mäßigung, Tapferkeit und Weisheit ist im einzelnen Menschen nichts anders als im Staate: durch dieselben Grundtriebe wird es in beyden bewirkt, und diese stehen in beyden in demselben Verhältnisse. So wie die Gerechtigkeit einer Seele in der innern Harmonie ihrer Kräfte liegt, so die Ungerechtigkeit, wenn die drey Grundtriebe unter sich im Aufruhr sind, der gelüstende und unbändige sich gegen den vernünftigen empört, und ihn unter das schimpflichste Joch zwingt. In einer wohlgemeß-

nen und schönen Harmonie hingegen besteht die wahre Gesundheit der Seele, deren Bewegungen und Wirkungen wieder gesund sind, und deren gesunde d. i. mäßige, weise, tapfere und gütige Handlungen machen; daß die Seele selbst immer weiser, sich mäßigender, tapferer und besser wird. Denn eben diese Gesundheit, diese Schönheit und dieser Wohlbestand der Seele ist, ihre Tugend, und das Gegentheil Krankheit, sittliche Häßlichkeit und Ohnmacht, ihr Laster.

Nachdem diese Sache nun so weit gekommen war, fragte Sokrates, ob sie nun untersuchen sollten, welches von beyden den Vorzug verdiene. Glaukon antwortet, daß diese Untersuchung nunmehro ins lächerliche fallen müsse, da ja Niemand sein Leben selbst mehr werth achte, so bald alles so sehr durch und durch zerrüttet sey, wie durch die Ungerechtigkeit. Hiegegen erklärt Sokrates, daß man um der Vollständigkeit dieser Untersuchung willen das Verhältniß von beyden noch näher beleuchten müsse, und macht daher gegen das Ende dieses Buchs den Anfang die verschiedenen Lasterhaftigkeiten der Seelen nach dem Bilde der verdorbenen Staatsverfassungen zu beschreiben, da die Tugend und Gerechtigkeit nur eine einzige Gestalt habe, so wie auch nur eine einzige Staatsverfassung die möglichst-beste und vollkommene sey. Allein Adimanth unterbricht ihn gleich im Anfange des fünften

Buchs: daher dieser Gegenstand erst mit dem Anfange des achten Buchs von neuen angefangen und ausgeführt wird. Adimanth verlangt nähmlich vor allen Dingen nähere Erklärungen und Beweise über den wichtigen und kritischen Punkt des gemeinschaftlichen Besitzes der Weiber, wovon Sokrates vorhin ein Wort habe verlauten lassen. Sokrates erwiedert hierauf daß nähere Erklärungen dieser Sache einen ganzen Bienenschwarm neuer schwerer Untersuchungen herbeyziehen würden, und daß diese Sache ohnedem so kitzlich sey, daß auch aufs beste bewiesen und gerechtfertigt, sie doch Niemand glauben würde. Indessen macht er sich doch mit einleuchtender Schüchternheit an diesen kritischen Punkt. Die ganze Art, wie er dazu schreitet, zeigt offenbar, daß er dabey in keiner schwärmenden Phantasie gewesen, die sich ihrer selbst nicht mehr bewußt ist. Er zeigt viel Besonnenheit und Mißtrauen gegen sich selbst: behauptet die Sache aber dennoch, weil er sich dieselbe in einem erhöheten idealischen Lichte dachte, und sie zum Grundplane seines Staats zu gehören schien. Das Bewußtseyn hingegen, daß seine Leser sich diese Sache weniger rein und unsträflich denken würden, macht ihn ängstlich und scheu. — Er siehet diese ganze Sache an als ein Geheimniß, wovon man nur zu einem der vertrautesten Freunde reden könne. Er fürchtet so gar Fehlgriffe ge-

gen das Recht, und bittet daher die Göttin Adraste zum voraus um Verzeihung.

Die Sache selbst, die er die weibliche Rolle des Schauspiels nennt, beginnt er mit der Frage: ob nicht die Weiblein unter den Schutzhunden auch Woche halten müßten? „Ja!" Ob gleiche Verrichtung nicht gleiche Erziehung und Nahrung voraus setze? „Ja!" Also brauchten die Weiber der Krieger so gut, als ihre Männer Gymnastik und Musik. Ob dieß aber nicht nach den ländlichen Sitten lächerlich scheinen könnte? „Allerdings!" Allein die lachenden Herren mögen bedenken, daß es noch nicht so lange her ist, da man es auch für Männer unanständig fand, nackend zu kämpfen; und daß die Spottvögel also auch damahls viel Nahrung fanden, als diese Sitte zu Kreta und Sparta aufkam. Das Nützlichere und Bequemere hingegen verbannte dort das Lächerliche; und so wirds auch hier gehen. Weil die Sache für den Staat das **Beste** und an sich nicht **sittlich schändlich** ist, so muß sie gelten.

Ist aber die weibliche Natur zu solchen Uibungen auch gemacht? — Bey dieser Frage führt er die Gründe der Gegner wider seine Sache im schönsten und stärksten Lichte an. Sie können nähmlich sagen, Sokrates widerspreche sich selbst, da er ja behauptet, daß jede Natur das ihr Eigenthümliche und sonst nichts thun müsse. Nun

aber stehe die weibliche Natur von der männlichen sehr weit ab. Diese Einwürfe läßt Plato seinen Philosophen sagen, werden uns versenken, wenn wir uns nicht durch Schwimmen retten. — Er frägt dagegen: ob Kahlköpfe nicht so gut Schuhe machen können, als behaarte Köpfe? Eben so mißverstanden sey der Begriff der Verschiedenheit männlicher und weiblicher Naturen. Zwar könne kein Mann gebähren und kein Weib zeugen, aber dadurch sey noch nicht bewiesen, daß zu gewissen Betriebsamkeiten, die hier allein ins Spiel kämen. Weiber nicht so gut, als Männer, gemacht wären. Die ganze Sache müsse nach dem Unterschiede des Charakters der Seele, und nicht des Geschlechts, entschieden werden. Hierauf werden die geschickten und ungeschickten Naturels nach psychologischen Merkmahlen gezeichnet. Es gibt, sagt er, unter Weibern so gut, als unter Männern geschickte Naturels, die zu allen menschlichen Künsten und Betriebsamkeiten, so fern sie allgemeine menschliche Künste und Betriebsamkeiten sind, Fähigkeit haben. Unter den verschiedenen Betriebsamkeiten, wodurch ein Staat im Gange gehalten wird, ist daher keine einzige, die dem Weibe als Weibe, und dem Manne als Manne eigenthümlich wäre, obgleich das Weib im Ganzen schwächer als der Mann ist, wonach denn auch die besondern Betriebsamkeiten und Arbeiten bestimmt und vertheilt werden müssen, so

daß dem im Ganzen schwächeren Geschlechte das leichtere im Ganzen zu Theil werde. Da indessen unter den weiblichen Naturels einige allerdings zur Beschützung des Staats gebraucht werden können, so muß man diese aussuchen. Denn, sagt er, denselben Naturels gebühren dieselben Betriebsamkeiten. Dieser Punkt sey also **möglich**!

Daß er aber auch das Beste für den Staat **wirklich** in sich halte, sucht er nun so zu beweisen. Für einen Staat ist nichts besser, als daß er die best-möglichsten Männer und Weiber hat. Nun aber macht die Erziehung in den Künsten der Musen und Gymnastik nicht nur Männer, sondern auch Weiber vollkommner: also —

Daraus folgt nun, fährt er fort, das Gesetz von selbst, das Weiber und Kinder **gemeinschaftlich** seyn müssen. Auch dieß ist nicht nur **nützlich**, sondern auch **möglich**.

Nützlich — wenn die Sache klug ausgeführt wird. Dazu gehört, daß nach dem Geiste der ganzen Staatsverfassung die besten Männer und Weiber ausgesucht, die gleichgestimmten zusammen gebracht werden, und zusammen leben, und zwar ohne Eigenthum. Alles gemeinschaftlich — und zwar nicht bloß in Absicht des äußern Zubehörs, sondern auch der Personen selbst. Indessen müssen unter öffentlichen Feyerlichkeiten heilige Ehen gestiftet werden. Die nützlichsten sind hier die heiligsten. Die edelsten beyder Ge-

schlechter müssen besonders zur Fortpflanzung des Geschlechts gebraucht werden, wie man es bey Hunden und Pferden mache. Zur Verknüpfung werden gewisse Feste angestellt, und Loose dabey gebraucht, wobey die Richter die Sache so spielen müssen, daß den Besten die Loose der Besten zufallen. Andere Verordnungen. — Alles wird so gemacht, daß die Kinder ihre Väter und die Väter ihre Kinder nicht kennen, weil die Classe der Beschützer des Staats nicht aus vielen kleinen, sondern aus einer einzigen großen Familie bestehen muß, wo ein Alter alle Kinder gleich zärtlich wie seine eigene liebt; alle Jungen sich wie Brüder und Schwestern, alle Alten sich wie Väter und Mütter in vollkommenster Wahrheit ansehen.

In eben dieser Gemeinschaft liegt das größte Gut. Denn nun spricht Niemand mehr die Wörter Mein und Dein, alles Haders Anfang und Ende, sondern Allen gehört Alles. Dieses geht selbst bis auf die feinsten Empfindungen des Herzens. Dieses wird durch das Beyspiel vieler Glieder an einem Leibe erklärt. So wie da, wenn ein Glied leidet, der ganze Leib leidet, so auch hier u. s. w. Statt daß die Regenten anderer Staaten den Nahmen der Despoten und Herrscher führen, heißen sie hier Schutzdiener, u. s. Alles ist in Trauer und Lust für alle gleichfühlend. Dadurch schwinden Streitigkeiten und Klagen.

Niemand hat ein **Eigenes**; sämmtlich sind sie Blutsverwandten. Auch wagt es Niemand, den andern zu mißhandeln, weil er überall welche findet, die sich des Gedrückten als Vater oder als Brüder annehmen.

Ist die Sache aber auch möglich? Ja! Zuerst wird gezeigt, wie es damit zu halten sey. Weiber und Kinder sollen mit in den Krieg, weil auch unter den Thieren die Alten alsdenn am muthigsten kämpfen, wenn die Jungen dabey sind. Mittel werden angegeben, wodurch man Gefahren verhüthen soll. Wer sich feig beweist, soll dem Feinde ohne Barmherzigkeit und Lösung preis gegeben, und der Brave auf alle Weise geehrt werden. Alle Jünglinge sollen ihn küssen, mehrere Beylager ihm frey stehen, nach dem Tode soll er als Schutzgeist verehrt werden. Uiberhaupt sollen sie keinem Feinde Beute abnehmen, nicht Länder und Häuser verwüsten. Streitigkeiten der Griechen mit Griechen sollen nicht **Krieg**, sondern **Aufruhr** heißen, weil sie alle Brüder eines Stamms sind. Nach diesen Ausschweifungen dringt Glaukon auf den Beweis der **Möglichkeit**. Sokrates antwortet, daß es hiemit eben so sey, als mit der vollkommenen Gerechtigkeit. So wie diese sich nicht vollkommen rein und ungetheilt in einem Menschen finde, sondern man schon zufrieden sey, wenn er derselben nur nahe komme, und viele schöne Züge des voll-

kommenen Bildes in sich vereinige, dahingegen der, der einen gerechten Menschen beschreiben will, nicht auf die verstümmelte Gerechtigkeit, sondern auf das vollkommene Bild derselben sehen müsse: eben so werde auch hier das Bild einer vollkommenen Staatsverfassung entworfen, wozu dieser Punkt gehöre, wenn man auch die Möglichkeit seiner Ausführung nicht zeigen könnte. Ohnedem werde nichts so vollkommen ausgeführt, als es die Beschreibung der Vollkommenheit mit sich bringe. Nur müsse man dahin sehen, daß die Ausführung dem Urbilde so nahe, als möglich, komme. Am besten würde dieses erreicht werden, wenn lauter Weise regierten, oder alle Regenten Weise würden. Dieses wird weiter ausgeführt.

Die Weisen oder Philosophen aber, die im Staate regieren müssen, sind nicht unechte, sondern wahrhafte Philosophen. Diese sind nun 1) in den ungetheilten Gegenstand der Weisheit eben so verliebt, wie die Erasten in alles Schöne jeder Bildung und Farbe. Sie müssen also schon in ihrer Jugend mit ganzer Seele lüstern und dürstend nach allen Künsten und Wissenschaften; in das reine Wesen der Dinge verliebt seyn und es betrachten. In alles verliebt, was ihnen nur irgend Licht geben kann, in jenes unwandelbare und unbildliche Wesen der Dinge zu schauen.

Sie müssen 2) eine große Seele haben, die unablässig hinstrebt nach allem, was göttlich und menschlich ist. Auch 3) gedächtnißreich, und 4) von Natur zum Wohlgemessenen und Lieblichschönen geneigt, so daß sie selbst durch den Zug ihrer Natur zum wesentlichen Bilde des unsinnlichen höchsten Gegenstandes geleitet werden.

Hier unterbricht Adimanth den Faden der sokratischen Rede, und wirft ihm vor, daß er durch die eben gegebene Beschreibung des Weisen unvermerkt eben so täusche, wie er öft thue. Es gebe solche Weise nicht; die Philosophen wären höchst seltsame und nutzlose Leute, auch wohl arge Schelme. Sokrates räumt dieses völlig ein, und zeigt, woher es komme, daß sowohl die meisten dieses Nahmens in der That so seyn, als auch, daß eben deswegen die Philosophie ihre Schande trage. 1) Die meisten Staaten betragen sich gegen echte Weise, wie ein unsinniges Schiffsvolk gegen seinen Ruderführer. Ihre Nutzlosigkeit kommt nicht von ihnen selbst, sondern daher, daß das Volk keinen Gebrauch von ihnen macht. Anbiethen sollen sie sich nicht, weil sie nicht schmeicheln dürfen. Ein Kranker sucht den Arzt, nicht der Arzt den Kranken. Die sogenannten Weisen, von denen man sagt, daß sie die Schwellen der Reichen besuchen, sind Gaukler und Mißgeburten.

2) Die meisten Philosophen sind keine Phi-

losophen, nicht Männer, die die Wahrheit um ihrer selbst willen suchen und überall verfolgen, und unsterblich dieselbe lieben, sondern sie sind windige, ruhmprahlende Köpfe und Taschenspieler; Leute, die ihrer Natur nach der Würde und Hoheit der Weisheit nicht fähig, sie bloß nachäffen. Einige derselben könnten wohl Philosophen seyn: aber weil sie durch die Erziehung nicht die echte Nahrung erhalten, so arten sie aus, und werden wohl böse arge Leute und Schalksdiener. Dahin gehören besonders die Volksschwätzer, und Schmeichler, die alle Weisheit darin setzen, die Neigungen des Volks, als eines unbändigen wilden Thiers, zu kennen, um ihnen zu liebkosen. Uiberhaupt sind die Reizungen zum Verderben so mannigfaltig und kräftig, daß, wenn nicht eine besondere Gottheit einen Menschen bewahrt, er nothwendig verdorben werden muß. Schilderung eines jungen Menschen von den glänzendsten Talenten, der durch Schmeicheleyen seiner Anverwandten und des Volks verdorben wird, und der sonst zur Philosophie gemacht wäre, wobey der Charakter des Alcibiades zum Grunde liegt. Je stärkere und vortreffliche Naturels auf diese Art verdorben werden, um so schädlicher werden sie dem Staate, weil ein mittelmäßiges oder kleines Naturel weder viel Gutes, noch viel Böses ausrichten kann. Es bleibt also nur eine kleine Anzahl von Weisen

übrig, die sich in die Einsamkeit retiriren, gleich einem Menschen, der unter ein Dach oder in eine Höhle fliehet, wenn alles um ihn her faust von Wind und Wetter, Staub und Hagel.

Daher sind alle Verläumdungen der Philosophie höchst ungerecht, sobald man die Ursachen des Verderbens kennt.

Es wird nun weiter gezeigt, wie der Staat es machen müsse, um das Studium der echten Weisheit empor zu bringen, und um dadurch vollkommene Menschenbilder zu schaffen, die Homer ein **Bild der Gottähnlichkeit** und des **göttlichen Ausdrucks** nennt. Dieser Artikel ist sehr fruchtbar behandelt. Am Schlusse desselben kommt der Philosoph darauf zurück, daß die Forderung von **lauter Weisen** zu Regenten oder **lauter Königen als Weisen**, zwar schwer zu erfüllen, aber doch nicht unmöglich sey. Nun wird weiter untersucht, durch welche Wissenschaften und Betriebsamkeiten gebildet die **Bürger des Staats die gute Verfassung desselben aufrecht halten können**, und in welchen Jahren des Lebens die einzelnen Menschen das Einzelne treiben müssen.

1) Die Regenten müssen außer andern Studien besonders das **wesentliche Urbild des Guten** oder der Gottheit, welches die erhabenste Wissenschaft gibt, tief studiren. Dadurch lernen sie das Gerechte und Gute und Schöne nicht in rhapsodi-

sodischen Bildern, sondern in Wesen und in seinen nothwendigen Verhältnissen erkennen, welches Erkenntniß ihnen vor allen Dingen nothwendig ist. Sokrates wird aufgefodert, dieses Urbild des Guten selbst zu zeichnen, er sagt aber, daß man es in seinem eigentlichen Wesen nicht gut erkennen könne, obgleich etwas demselben Aehnliches, und so etwas wolle er ihnen zeigen, nähmlich ein **Gezeugtes** dieses urbildlichen Wesens.

Das Gute seinem Wesen nach ist also in der Sphäre des Geistigen und in Beziehung auf den Verstand eben das, was die Sonne in der Sphäre des Sinnlichen ist. So wie das Auge das Sonnenähnlichste ist, und von der Sonne Licht auf sich herabziehet, eben so zieht der Geist von dem wesentlichen Lichte des Geistigen, oder der geistigen Sonne an sich, und erkennt in diesem Lichte, was in Dunkelheit gehüllt ist, was erzeugt wird und vorgeht. Das wesentliche Urbild ist zugleich die Ursach alles Erkennbaren, und aller Wissenschaft, so wie die Sonne aller Sichtbarkeit und sinnlichen Gewahrnehmung. Obgleich das Gute, seinem Wesen nach, über diese Dinge, Wahrheit und Wissenschaft, erhaben ist, wie die Sonne nicht selbst Auge und das Sichtbare nicht selbst ist, so ist doch beydes dem Guten ähnlich. Dieses wird durch das Gebieth der Metaphysik oder Dialektik weiter durchgeführt,

besonders was die Eintheilung der ganzen Welt in die intellectuelle und sinnliche betrifft. Jede dieser Halbwelten hat wieder zwey Theile, wovon der eine die Bilder, der andere die Sachen begreift sowohl in dem Sinnlichen als Geistigen. Hiemit stehen die vier Erkenntnißarten, Erahndung, Glaube, Verstehen und Anschauung im Geist, im Verhältniß.

Das siebente Buch beginnt mit der Allegorie der berühmten Platonischen Höhle, wonach der Zustand der menschlichen Natur in Absicht auf Wissenschaft und Unwissenheit betrachtet wird. Sowohl der Sinn der Allegorie, als die Art der Anwendung, ist vortrefflich. Unter andern wichtigen Schlußfolgen daraus ist diese. Eine Seele läßt sich von andern eben so wenig zur Wissenschaft fähig machen, als einem blinden Auge das Sehen einflößen, sondern es muß in der Seele das Vermögen zu erkennen, nebst dem Sinn der Erkenntniß schon liegen. Art, wie beydes zu gebrauchen sey. Bey den meisten Menschen hat es eine falsche Richtung: es stehet nicht, was und wohin es sehen soll. Die übrigen Tugenden stehen im Verhältnisse mit dem Körper. Sie können durch Uibung erworben werden, und die Kräfte dazu sich erzeugen, je nachdem sie geleitet werden, gute oder böse Folgen, wie die scharfsichtigen Seelen der Bösewichter zeigen.

Außer jener Wissenschaft des wesentlichen Urbildes des Guten müssen die Regenten

2) die **Mathematik** studiren, weil diese zur Erkenntniß des reinen Guts leitet, indem sie die Seele zum Nachdenken zwingt, und ihr dadurch eine Fertigkeit verschafft. Damit dieser Zweck aber erreicht werde, darf die Zahlenkunst nicht getrieben werden, wie Kaufleute und Wirthe damit umgehen, sondern nach dem Wesen der physiologischen und harmonischen Zahlen; die Geometrie nicht, wie handwerkerische Feldmesser mit ihren Figuren umgehen, sondern nach dem Wesentlichen der Grundverhältnisse.

3) Die **Astronomie** — die aber auch nicht eine bloße Betrachtung himmlischer Sterne seyn soll, wie Kinder das Bilderwerk einer Tapete begucken. Beydes heißt nicht mit dem Verstande arbeiten, obgleich die Augen in beyden Fällen in die Höhe gekehrt sind. Vielmehr soll man die Glanzkörper des Himmels, als Abbildungen der sichtbaren Welt, wie sinnliche Gemählde gebrauchen, um danach das geistige Wesen der Astronomie zu begreifen.

Eben so muß 4) die Musik behandet werden, wenn sie Gesetzgebern von Nutzen seyn soll. In Aufsuchung der innern Verhältnisse soll die ganze wissenschaftliche Betriebsamkeit dahin arbeiten, daß die gemeinschaftlichen Beziehungen und Verwandtschaften aller Wissenschaften unter

einander erkannt, und durch Vergleichungsurtheile ihre gemeinschaftliche Harmonie heraus gebracht werde. Daher jede in ihrem Wesen, und alle in einem Geiste studirt werden müssen.

Besonders wichtig ist aber 5) die **Dialektik**, oder die Wissenschaft der **urbildlichen Wesen**. Diese verhält sich gegen die übrigen, wie die Sonne gegen das Feuerlicht in jener dunkeln Schattenhöhle. Die Seele, die sie fassen und treiben will, muß eben so viel Stuffen durchgegangen seyn, als jener Mensch, der an die Schatten seiner Höhle gewöhnt, anfangs nicht einmahl das Feuer der Höhle ansehen konnte — sich aber von Stuffe zu Stuffe so übte, daß er zuletzt selbst die Sonne des Himmels in ihrem wahren Stande vertragen konnte.

Die **dialektische Manier** ist ganz geistig; sie hängt sich an keine einzige Hypothese; ihr allein gebührt der Nahme der Wissenschaft, weil sie überall auf den Grund des Wesens treffen muß, wenn sie **Dialektik** heißen will. Daher bloß die **stärksten und schönstgebildeten** Seelen dazu angeführt werden müssen; Seelen, deren Gesinnung erhaben, deren Geist scharf, deren Gedächtniß reich, deren Kraft unverdrossen und ausdauernd ist. Alle Fehler der Philosophie kommen daher, daß andere, als solche Seelen, die Philosophie treiben wollen. Dieses wird weiter beschrieben, und besonders in welchen Jah-

ren des Lebens jede einzelne Wissenschaft getrieben werden müsse.

Die Vorbereitungswissenschaften fallen in die jugendlichen Jahre. Hier kein Zwang, sondern Lust — weil eine eingezwungene Wissenschaft nicht haftet, noch nützt. Eben so die Gymnastik.

Nach dem zwanzigsten Jahre müssen die Jünglinge, die besten derselben, belohnt, und die einzelnen Wissenschaften ihnen jetzt im Allgemeinen vorgestellt werden, daß sie sie alle überschauen, ihre Verwandtschaft erkennen, und zum Geiste des Wesentlichen geleitet werden, dieß ist eben die stärkste Prüfung, ob eine Seele der Dialektik fähig sey, oder nicht.

Nach dem dreyßigsten Jahre wird eine neue Auswahl der Jünglinge gemacht. Die Vortrefflichsten gelangen zu Ehren, nachdem Proben der Dialektik mit ihnen angestellt sind. Von dieser Zeit an sollen sie fünf Jahre Dialektik treiben, und vom 35—50 öffentliche Aemter bekleiden.

Alsdenn sollen sie an das Ziel ihrer Bestimmung geführt werden; den Strahl ihres Geistes aufwärts richten, und das Wesen anschauen, das allen Wesen Licht schenkt; bloß diesen Betrachtungen sich widmen, und daraus ein Urbild nehmen, um sich selbst auf ihr übriges Leben, den Staat und die Bürger danach zu regieren; doch auch noch die Mühseligkeiten des Staats über sich nehmen, wenn sie die Reihe trifft; übrigens als

wahre Rathgeber und Schutzwächter sich beweisen, bis sie in die Inseln der Seligen gehen, und öffentliche Denkmähler des Nachruhms erhalten.

Mit dem achten Buche kehrt Sokrates zu dem zurück, was am Ende des vierten Buchs durch Polemarchs und Adimanths Einreden unterbrochen war. Es gibt nur ein einziges Bild einer guten Staatsverfassung, so wie ein einziges Bild eines gerechten und tugendhaften Mannes. Das Eine verhält sich genau, wie das Andere: dagegen die Fehler der übrigen Staatsverfassungen die Fehler der übrigen menschlichen Charakter genau abbilden. Diese wollte Sokrates am Ende des vierten Buchs zu beschreiben anfangen, wurde aber unterbrochen: hier führt er es der Länge nach aus.

Der erste Grundsatz zu allem folgenden ist: es gibt eben so viel menschliche Charakter als Staatsverfassungen, weil diese ihren Ursprung nicht von Felsen oder Eichen nehmen, sondern von der Sittlichkeit derjenigen Menschen, die gleich Strömen alles übrige mit sich fortziehen. Nun wird zuerst jede fehlerhafte Staatsverfassung gezeichnet, nach ihrem Ursprunge und ihrer Beschaffenheit, und dann im kleinern Gegenbilde des einzelnen Menschen. Es folgt also

1) Die Timarchie oder Timokratie, wo die Strebsucht nach Ehre über alles herrscht. Sie bildet sich aus einer Aristokratie, (welche Pla-

ton für die vollkommenste Verfassung hält, aber nach dem eigentlichen Verstande, wenn das Beste (το αριστον) regiert, es bestehe aus mehrern Gliedern, oder aus einer einfachen Königlichen Gewalt). Alle Veränderung kommt vom regierenden Theile. Die Glieder desselben werden uneins, einer sucht dem andern überlegen zu seyn. Daraus eine Sorgenlosigkeit der Alten, die nicht immer solche Junge suchen, die ihre Stelle vollkommen zu vertreten im Stande sind. Die Generationen werden schlimmer; Eisen wird mit Gold vermischt; Habsucht, alle Güter an sich zu reißen, tritt ein; Gewaltthätigkeiten und Entgegensetzungen; innere Kriege — Umkehr der alten Verfassung. Daraus ein Mittelding zwischen Aristokratie und Oligarchie.

Nach dieser Verwandlung erfolgt eine Verfassung, die gleichfalls ein solches Mittelding ist. In Verehrung der Aeltern und Obrigkeit, und daß der kriegerische Theil nichts mit Künsten zu thun hat, bleibt man der alten Verfassung treu; daß er aber keine Weise mehr zu Regenten nimmt, weil er keinen reinen Charakter dieser Art mehr hat, sondern brausende und unerleuchtete, die Neuerungen, arge Künste und Betrug suchen, und lüstern nach Reichthum sind; daß sie ihre Schätze bloß für sich haben, darüber filzen, fremde Güter hingegen verschwenden, keine echte Weisheit und Nasenkunst kennen; dar-

in weicht er vom alten ab: das gewaltsam brausende des Charakters überwiegt; der Staat wird ehrsüchtig und meuterisch.

Eben so verhält es sich mit dem **timokratischen** Menschen. Er ist strebsüchtig, verwegen, nicht musenhaft, gegen Sklaven unmenschlich, gegen Freygebohrne geschmeidig, gegen Obere kriechend aus Strebsucht nach Ehre. Ein Verehrer der Reichthümer, nach dem die wohlgemeßne Vernunft ihn verlassen hat.

Entstehungsart eines solchen Charakters. Sein Vater ist rechtschaffen, und erzieht ihn auch nach seinem Bilde. Er macht sich aber nichts zu thun mit Staatsgeschäften, darüber die Frau murrt, weil es ihr an Ehre fehle. Diese redet ihrem Sohne zu und nimmt dazu auch die Sklaven, daß er ganz andere Wege suchen müsse, um einen Nahmen zu bekommen. Der Sohn wird **timokratisch**.

2) **Oligarchie** — wenn alles nach Reichthum gemessen und geschätzt wird, und nur die Reichen regieren. Die Verwandlung aus einer Timokratie in eine Oligarchie geschiehet so, daß die Bürger erfinderisch sind im Aufwandmachen. Männer und Weiber übertreten die Gesetze, suchen alle Wege des Gewinnstes; Tugend und ihre Besitzer werden verachtet; die Regierungsfähigkeit liegt im Maaße des Geldes — das Gefährlichste. Die Oligarchie hat ferner einen Zwist

in sich; Reiche und Arme immer wieder einander; daraus unzählige Malcontenten und Nachstellungen. Man sucht junge Verschwender durch allerley Künste um ihr Vermögen zu bringen. Diese werden Taugenichtse, verstohlne Bösewichter, was Stachelwespen in einem Bienenstocke sind.

Eben so verhält sich der **oligarchische** Mensch. Sein Vater war **timarchisch** oder ehrsüchtig, und so anfangs der Sohn. Jener scheitert am Staate und wird ein unglückliches Opfer der Mißhandlung — wird bettelarm, tief gebeugt, neigt sich zum Geldmachen, filzt und knausert, und arbeitet aus Begierlichkeit eines abermahligen kleinen Vermögens. Nun ist der Geist der Begierlichkeit der große Götze, den er in seiner Seele aufstellt.

Genaue Aehnlichkeit findet sich zwischen dem oligarchischen Menschen und Staate. Bey beyden geht Reichthum über alles. Darum lebt der oligarchische Mensch kärglich und arbeitet als ein Winkelsitzer; rohe Unwissenheit und wespenartige Begierden, die theils armselig, theils übelthätig sind, besonders bey Vormundschaften und öffentlichen Verwaltungen herrschen in beyden.

3) Die **Demokratie** entsteht aus Oligarchie, worin Reichthümer das höchste Gut sind. Daher suchen die Regenten, d. i. die Reichen die Zügellosigkeit der Jugend nicht durch Aufsicht und Gesetze einzuschränken. Jünglinge werden

Verschwender und müssige Bösewichter, Tagediebe und bestachelte Wespen, suchen Schauplätze und Volksversammlungen, wiegeln das Volk auf; der kleinste Stoß bringt das ganze System in Aufruhr; die reichen Herrscher werden gemißhandelt, verjagt, getödtet. — Alles wird **gleich**! Uiberall Dreistigkeit und Erlaubniß zu thun, was gelüstet. In diesem Staate sind alle Verfassungen, wie ein Tuch aus lauter bunten Lappen zusammengesetzt. Eigentliche Verfassung ist nicht da.

Diesem gleicht der **demokratische Mensch**. Als Sohn eines kärglichen oligarchischen Vaters hält er anfangs seine Lüste in Schranken, die nicht auf Geldwucher abzielen, und befriediget keine als die höchstnothwendigen Begierden. (Hier eine Ausschweifung über den Begriff nöthiger und unnöthiger Begierden.) Nachmahls kostet er den Honig der glühenden und gewaltthätigen Wespen, jener müssigen Tagediebe und Verschwender. Dadurch werden seine Begierden umgekehrt und empört. Die gewaltsamsten nehmen Oberhand; alle Zucht und Schaam schwindet bey ihm; die königliche Burg der klugen Besonnenheit in seiner Seele wird eingenommen von lügenhaften und stolzfahrenden Wahnen und Phantasten; er läßt Uibermuth, Unabhängigkeit, Liederlichkeit und freche Schaamlosigkeit frey in sich herrschen. Hier ein Gemählde eines Menschen, der kein Gesetz der Ordnung und guten Sittlichkeit in seiner See-

le hat, und bey dem alles eben so mannigfaltig und bunt ist, wie in jener demokratischen Verfassung.

4) Die **Tyrannie** entsteht aus der Demokratie. Das Volk verehrt die Freyheit als sein höchstes Gut, und weiß nicht, was sie sey. Es bekommt einen Führer, der sie ihm in vollem Maaße zu trinken gibt, um es zu berauschen — und ihm allen Willen läßt. Diese zügellose Unbändigkeit schleicht sich überall hin, dringt durch alle Adern. Die unruhigsten und durchdringendsten Köpfe drängen sich an die Tribunale. Dann entsteht allerley Meuterey und Aufruhr. Einer stellt sich an die Spitze, und der Schwarm folgt. Dieser Anführer wird endlich zum **Tyrannen**, der zwar anfangs nachgebend ist, und wie ein Fuchs milde scheint, daß man ihn Vater des Vaterlandes nennt, endlich aber wie ein Wolf und Tyger um sich frißt, — seine Hände mit Menschenblut befleckt, die Tempel beraubt — eine Bande fremder Lohnknechte zu Trabanten hat, und dadurch zum allgemeinen Abscheu wird.

Das **neunte** Buch beginnt mit der Beschreibung des tyrannischen Charakters, in sofern er gegen die übrigen Seelenkräfte eben das ist, was ein Tyrann gegen seinen Staat ist. Es wird seine Verwandlung aus einem demokratischen, und seine unglückliche Lebensart beschrieben. Vorher aber geht eine so genaue Untersuchung über die menschlichen Begierden, als vorhin noch nicht ge-

geben war. Sie wird mit Vergnügen gelesen werden.

Der demokratische Mensch entstand eben dadurch, daß er in allerley Zügellosigkeit ausschweifte, und die liederlichen Sitten seiner Verführer annahm. Dieser zeugt einen Sohn und erziehet ihn nach seinem Bilde. Die Verderber und Verführer flößen ihm aber zuerst eine große Liebesbrunst ein, oder sie spielen ihm eine beflügelte große glühende Wespe ins Herz; um diese muß der Schwarm aller übrigen Begierden herumsummen wie Trabanten und Lohndiener; dadurch verliert ein solcher alle Uiberbleibsel von Zucht und Schaam, und läßt sich durch die Liebesbrunst tyranniſiren, daher selbst die Liebe den Nahmen eines Tyrannen bekommen hat. Der tyrannische Mensch wird nun ganz rasend durch seine wüthende Leidenschaft, und gebehrdet sich rasend gegen Götter und Menschen. So bildet er sich.

Wie lebt er aber? Er hält mit seinen Gesellen lauter Feste und Schmausereyen, Spiele und Liebhabereyen, wozu der in ihm wohnende und alle Neigungen der Seele beherrschende Liebesgott der Anführer ist. Er verschwendet, leihet auf, wird geplagt von Brunst. Der Schwarm seiner begierlichen Trabanten treibt ihn rasend fort zu allerley Räubereyen, Peinigungen und zu den grausamsten Gräueln. Einer willkürlichen Freundin, oder einem lustigen Gesellen zu gefallen

tyranniſirt er ſeinen greiſen Vater, und ſeine abgelebte Mutter, und vergreift ſich an denſelben, plündert Tempel, mordet, thut alles, wozu die tyranniſche Liebe in ihm mit völliger Unabhängigkeit gebiethet. So iſt das Leben eines ſolchen als Privatmenſchen. Wenn er darauf das Schickſal hat den Staat in ſeine Gewalt zu bekommen, ſo verübt er die ſchrecklichſten Unternehmungen, welche der Reihe nach beſchrieben werden. Darauf wird ſein Charakter nach den Hauptzügen gezeichnet, und mit dem tyranniſchen Staate verglichen.

Was endlich dieſes Menſchen glückliches oder unſeliges Leben betrift, ſo muß man, ſagt der Philoſoph, nicht wie Kinder, auf den äußern blendenden Glanz und auf die ſchimmernde Pracht ſehen, die ein ſolcher um ſich herwirft, ſondern darauf, was er im Innern ſeines Hauſes vornimmt, wie er ſich gegen ſeine Hausgenoſſen und den Staat beträgt, wie er ſich ſelbſt in beſtändiger Peinigung fühlt u. ſ. w. Hier redet Plato aus Erfahrung deſſen, was er ſelbſt an den Höfen der Dionyſier zu Syrakus geſehen hatte, und zeichnet mit lebhaften Farben das gänzliche Unglück, Armſeligkeit und Sklaverey, worin ein Tyrann bey aller furchtbaren Gebiethſamkeit ſteht. Hierauf folgen als Reſultat die verſchiedenen Grade von Glückſeligkeit bey den verſchiedenen Charaktern nach dem Bilde der verſchiedenen Staats-

verfassungen. Der königliche ist der tugendhafteste und glückseligste, weil er sich als König selbst zu beherrschen weiß. Der boshafteste und unglückseligste ist der tyrannische. Und so sind die übrigen Mittelsorten glücklicher oder unglücklicher, je nachdem sie mehr oder weniger an der Gerechtigkeit Theil nehmen. Es wird beschrieben, was für besondere Vergnügen jeder Charakter und jede Staatsverfassung als höchstes Gut sucht; daß der wahre Philosoph und königliche d. i. sich selbst beherrschende Charakter selbst in den übrigen Vergnügungen, als Ehre u. d. g. mehr Erfahrung habe, als z. B. der ehrsüchtige. Alle übrige genießen nur ein Schattenbild des Vergnügens, er aber das wahre und reine, und überwiegt also in allen Vergleichungen den Ungerechten, und trägt alle Siege der Reihe nach davon.

Nun folgt die endliche Schlußwiderlegung des Thrasymachischen Ausspruchs, daß nähmlich das Ungerechthandeln, wenn es versteckt bleibe, für den Urheber höchst nützlich sey. Hier gebraucht der Philosoph wieder ein allegorisches Bild. Er setzt ein Geschöpf zusammen, das aus einer Hydra, einem Löwen, und einem Menschen bestehet, welches von außen mit einer Menschengestalt dergestalt überkleidet ist, daß man es nur für einen einfachen Menschen halten kann. Wer nun behauptet, fährt er fort, daß ungerecht handeln besser sey, als gerecht handeln, der behaup-

tet eben das, als daß es besser sey, das vielköpfige Ungeheuer durch Wohlleben unbändig stark zu machen, besonders den löwenhaften Theil desselben, den menschlichen hingegen aushungern zu lassen, so daß er sich muß ziehen lassen, wohin das Ungeheuer will, statt daß der Mensch das Löwenhafte und Bestienartige an einander gewöhnen, und zum Gehorsam bezähmen sollte.

Wir nehmen, geht er weiter, gegen den Thrasymachus deswegen an, daß der Gerechte durch das Göttliche in ihm sich müsse beherrschen lassen, damit er durch seines Gleichen beherrscht werde. Dieß geschiehet nicht zu seiner Einschränkung, sondern weil es für jedes Wesen das beste ist, von einer göttlichen und klugen Macht beherrscht zu werden. Am besten ist es, wenn jemand diesen göttlichen Theil in sich selbst herrschend hat; wo das nicht, daß er sich durch eine andere der Art regieren lasse. Daher muß der Regent von dieser Art seyn.

Gleich im Anfange des **zehnten** Buchs wird behauptet, daß der erbauete Staat außer andern Rücksichten auch deswegen der beste sey, weil keine **nachahmende Poesie** darin aufgenommen werde. Hier folgt die berühmte Stelle über die **Natur der Poesie** und besonders der nachahmenden, die von vielen bewundert ist. Er zeigt, daß weder Obrigkeiten, noch Krieger von der nachahmenden Poesie Gebrauch machen dür-

fen, weil sie drey Grade von der Wahrheit entfernt sey. Die Geschöpfe der nachahmenden Dichtkunst sind Phantome und keine Geschöpfe der Wirklichkeit. Die Dichter selbst verstehen das im mindesten nicht, wovon sie den Haufen der Menschen so meisterhaft zu reden scheinen. Sie ahmen nicht einmahl die Wahrheit der Sache, z. B. die Tugend nach, sondern bloß den Augenschein, oder die Bilder. Bey Gelegenheit des Urtheils über den Homer gesteht der Philosoph, daß es ihm Mühe koste, über diesen Dichter zu urtheilen, weil er von Jugend auf eine zärtliche Hochachtung gegen denselben gefühlt habe, aber weil ihm das Ansehen der Wahrheit über das Ansehen eines Menschen gehe, so müsse er reden, wie es um die Sache sey. Den Hauptfehler der nachahmenden Poesie setzt er darin, daß die besten und edelmüthigsten Seelen dadurch verdorben würden, sich durch das Feuer und die nachahmende Kunst des Dichters fortreißen ließen, und Dinge an andern lobten, die sie in eigner Person auszudrücken sich schämen würden. Dieses betrift sowohl die traurigen als lustigen Leidenschaften. Die äußersten Ausschweifungen in beyden werden gelobt, wenn der Dichter sie mit Feuer und Leben zu mahlen weiß, da man sich doch selbst dergleichen nicht erlauben würde. Damit indessen die Poesie, eine so geliebte und gesuchte Sache, nicht ungehört verdammt werde, so erlaubt er es

ihr,

ihr, sich selbst zu vertheidigen. Wenn sie zeigen kann, sagt der Philosoph, daß sie nicht nur vergnüge, sondern auch nützlich sey, so wollen wir die ersten seyn, die sie aufnehmen; wenn das aber nicht, so müssen wir es machen, wie die Liebhaber, welche, so bald sie einsehen, daß die Liebe ihnen gefährlich werde, sich davon, obgleich mit Mühe, losreißen.

Endlich kommt der Verfasser zur Schlußabhandlung über die weitern Belohnungen der Tugend nach diesem Leben. Wenn sie bloß in diesem Leben, heißt es, Vortheile davon haben, so bedeutet das wenig oder nichts, weil diese Zeit gegen die Ewigkeit wie Nichts zu rechnen ist. Daß die Tugend aber ewig belohnt werden könne, beruhet auf der unsterblichen Fortdauer der Seele. Diese sucht er weiter zu beweisen. Weil sie nun unsterblich ist, so kann sie schon in diesem Leben die rühmlichsten und erhabensten Studien treiben, die sich darauf beziehen, wenn sie dieselben nur kennt und suchen will. Sie ist selbst verwandt mit dem Göttlichen, Unsterblichen und Unveränderlichen, und soll sich daher mit diesen Dingen bloß beschäftigen; sich aus dem Meere des Irrdischen, in welches sie gesenkt ist, empor arbeiten.

Endlicher Schluß. Die Gerechtigkeit ist nicht um der Belohnungen willen, sondern an und für sich zu loben und zu suchen, auch ohne

plutonischen Helm und gygischen Ring. Nun aber müssen ihr auch die Vortheile, die man ihr oben absprach, wieder eingeräumt werden; alle Leiden hingegen treffen am Ende den Ungerechten, nähmlich Uibel von Göttern und Menschen. Diese werden in derselben Stärke beschrieben, wie oben die Leiden des unglücklichen Gerechten. Was aber die Belohnungen des Gerechten nach dem Tode und das Unglück des Ungerechten betrift, so läßt er darüber den armenischen Her reden, der nach seinem Tode in jener Welt Auftritte von beyden gesehen hatte, und deswegen zwölf Tage nach seinem Tode hatte wieder aufleben müssen, um den Menschen Nachricht davon zu bringen. Aus dieser Erzählung stehet man die ganze Lehre der Alten von dem Zustande nach dem Tode und der zweyten Welt. Am Ende schließt Platon, daß diese Erzählung zur Belehrung und Warnung der Menschen aufbehalten sey, und man wohl thäte, wenn man nach dem Inhalte derselben lebte, um seine Seele, so lange man hienieden sey, unbefleckt zu erhalten, mit sich selbst zufrieden und in Freundschaft mit den Göttern in jene Welt zu gehen.

Platons
Republik
oder
vom Gerechten.

Erstes Buch.

Sokrates. Glaukon. Polemarch. Thrasymachus. Adimant. Kephalus.

S. Ich ging gestern hinab zum Piräischen Haven mit Glaukon, dem Sohne Aristons, um der Göttin mein Gebeth zu wiedmen *), und zugleich mit anzusehen, auf welche Art man das Fest hielte, welches jetzt zum ersten Mahle gefeyert wird. Nun schien mir zwar der Pomp unserer Athenienser sehr glänzend zu seyn, aber nicht weniger Schmuck hatte der feyerliche Aufzug, den die Thrakier hieher gesandt haben. Nachdem wir aber unser Gebeth verrichtet und die Feyerlichkeit angesehen hatten, gingen wir wieder zur Stadt. Indem wir nun so

*) Nähmlich derselben Göttin, welcher zu Ehren das Fest gehalten wurde. Dieses Fest nennt Thrasymachus am Ende dieses Buchs Bendidäa. Bendis ist die Diana bey den Thraktern. Daraus ist wahrscheinlich, daß dieses Fest nicht der Minerva, die sonst die Schutzgöttin von Athen war, sondern der Diana zu Ehren gefeyert worden. Auch Origines versteht die Diana. Andere Umstände machen dieses gleichfalls wahrscheinlich.

nach Hause hin eilten, erblickte uns Polemarch, des Kephalus Sohn, und sagte zu seinem Sklaven, laufe und sage, daß sie warten. Der Sklav faßte mich also von hinten beym Gewande, und sagte, Polemarch will, daß ihr warten sollt. Und ich wandte mich um, und fragte, wo er selbst wäre. Er selbst, sagte der Sklav, kommt hinter uns her. Aber wartet nur. Nun wir wollen warten, erwiederte Glaukon. Und kurz darauf kamen Polemarch und Adimant, Glaukons Bruder, und Nikerat, der Sohn des Nikias nebst einigen andern, vermuthlich auch von der Feyerlichkeit. Polemarch sagte also, wie es scheint, Sokrates, seyd ihr jetzt im Begriff, nach der Stadt umzukehren? Du räthst nicht übel, war meine Antwort.

P. Siehest du denn wohl, wie viel unserer sind? S. Wie das nicht? P. Nun so seyd stärker, als diese hier, oder bleibt hier. S. Es bleibt doch noch eins übrig, wandt ich ein, nähmlich, wenn wir euch überreden können, daß wir gehen müssen. P. Solltet ihr uns auch überreden können, erwiederte er, wenn wir nicht hören? S. Auf keine Weise. P. Nun so denket denn, daß wir nicht hören werden. A. Wißt ihr nicht, sagte Adimant, daß man auf den Abend der Göttin zu Ehren ein Wettrennen zu Pferde mit der Fackel halten wird *)?

*) In der Akademie von Athen stand ein Alter, dem Prometheus geheiligt, wobey ein Wettlauf mit der Fackel gehalten wurde. Jeder, der den Lauf anfing, hatte eine brennende Fackel in der Hand, und wenn er die Fackel den ganzen Lauf hindurch brennend erhielt, gewann

S. Zu Pferde? Das ist ja etwas neues! Werden sie dieses Wettrennen zu Pferde etwa so halten, daß sie die Fackel, die sie in Händen haben, sich einander überreichen? oder wie meinst du? P. Just so. Dazu wird man auch eine feyerliche Nachtwache halten, die wohl verdient, mit angesehen zu werden. Wir wollen nach der Mahlzeit aufstehen, und der Nachtwache zusehen; wir werden daselbst eine große Gesellschaft junger Leute antreffen, mit denen wir uns unterreden können. Bleibt also, und verlasset uns nicht. S. Es scheint, wir müssen wohl bleiben. S. Nun wenn es scheint, so müssen wir es so machen.

Wir gingen also mit nach dem Hause des Polemarchs, und fanden daselbst den Lysias und Euthydem, des Polemarchs Brüder; imgleichen auch den chalkedonischen Thrasymachus und den Charmantides aus dem päanischen Quartier, und den Klitophon, des Aristonymus Sohn. Auch der Vater des Polemarchs, Kephalus, war zu Hause. Dieser hatte das Ansehen eines sehr alten Mannes; denn es ist schon eine geraume Zeit, da ich ihn auch sahe. Er saß aber bekränzt auf einem Polster, und hatte sein Haupt an ein Küssen gelehnt. Er hatte nähmlich in seinem Vorhofe ein Familien-

er den Sieg. Erlosch sie in den Händen des ersten Läufers, so war alle Hoffnung des Sieges für ihn verloren. Ein zweyter, dritter u. s. w. trat an seine Stelle, und wenn alle die Fackel erlöschen ließen, hatte keiner den Sieg. S. Pausanias in Attikis. Hier wird derselbe Wettlauf zu Pferde gehalten, und deßwegen sagt Sokrates, „das ist ja was neues."

opfer gebracht. Wir setzten uns also neben ihn. Denn es waren einige Polster daselbst im Kreise herum gelegt. So bald mich nun Kephalus zu Gesichte bekam, grüßte er mich und sagte, du kommst ja gar selten zu uns, Sokrates, wenn du zum piräischen Hafen hinab gehest. Das sollte doch nicht. Denn wenn ich noch so viel Kräfte hätte, daß es mir leicht würde, in die Stadt zu gehen, so solltest du nicht hieher kommen, sondern wir wollten zu dir gehen. Nun aber mußt du öfter zu uns kommen, da du ja wohl weißt, daß in dem Maaße mein Leib für die übrigen sinnlichen Ergötzlichkeiten welk wird, in demselben Maaße auch meine Neigung und mein Vergnügen an Unterredungen wachse. Thue dieses also, und komme in Gesellschaft dieser deiner Jünglinge hier zu uns, als zu Freunden, mit denen du sehr vertraut bist. S. Auch ich, war meine Antwort, finde großes Vergnügen, o Kephalus, in Unterredungen mit sehr betagten Männern. Denn da diese doch einen gewissen Weg vor uns her gegangen sind, den auch wir vielleicht werden wandern müssen; so scheint es mir sehr nöthig, von ihnen zu erfahren, wie es mit diesem Wege beschaffen sey; ob er steinigt und schwierig, oder leicht und ohne Mühe zu wandern sey. In der That möcht ich gern von dir hören, was du hievon glaubst, da du doch bereits auf einem Punkte deiner Lebenszeit stehest; von welchem die Dichter sagen, daß er die Schwelle der Betagtheit sey; — (hören möcht ich nähmlich von dir,) ob es mit dem Leben seine Schwierigkeit habe, oder wie du dich darüber erklärst.

K. Beym Jupiter, Sokrates, ich will dir sagen, was mir darüber scheint. Denn einige von uns, die fast von gleichem Alter sind, kommen oft zusammen, und befolgen darin jenes alte Sprichwort. Die meisten nun von unserer Gesellschaft jammern, wenn sie sich nach jenen Ergötzlichkeiten der Jugend sehnen, und sich derselben erinnern, der Ergötzlichkeiten in Liebhabereyen, in vollen Mahlzeiten und andern dergleichen Dingen, die darin begriffen sind; sie sind sehr mißmüthig, als Menschen, die großer Güter beraubt worden sind; damahls nähmlich hätten sie wohl gelebt, jetzt aber sey ihr Leben kein Leben. Einige jammern auch über die Schmähungen von Anverwandten, die das Alter zu erfahren pflegt; und sie reden nur deßwegen so viel vom Alter, um zu zeigen, wie viele Uibel es ihnen verursache.

Mir, o Sokrates, scheinen indessen diese Leute gar nicht die wahre Ursache zur Ursache zu machen; denn wenn das Alter die Ursache wäre, so würde ich, weil ich doch alt bin, und alle diejenigen, die bis zu diesem Alter fortgerückt sind, ja eben dasselbe schon empfunden haben. Nun aber sind mir auch schon andere Alte vorgekommen, die ganz anders gesinnt waren. Auch bey dem Dichter Sophokles war ich einmahl, als ein gewisser an ihn die Frage that: wie stehts, o Sophokles, mit deiner Neigung für Liebessachen? Bist du noch im Stande, einer Frau beyzuwohnen? Bewahre mich der Himmel, mein Freund, war seine Antwort. Mit Freuden bin ich einmahl dieser Leidenschaft entflohen, so wie ein Sklav vor einem wüthenden und

grausamen Herrn fliehet. Daß er so redete, schien mir sowohl damahls gut zu seyn, als es mir jetzt auch nicht schlechter scheint. Denn auf alle Weise gelangt das Alter in Absicht auf solche Dinge zu einer vollen Ruhe und Freyheit. Denn wenn erst die Gewaltsamkeit der Begierden nachgelassen hat, und ihre Heftigkeit erschlafft ist, so tritt der Ausspruch des Sophokles in seine ganze Erfüllung; man ist von sehr vielen Beherrschern frey geworden, die dazu noch rasend sind. Allein sowohl was diese Dinge, als auch besonders die Schmähungen der Anverwandten betrift, so gibt es, o Sokrates, davon eine einzige Ursache; und diese liegt nicht im Alter, sondern in der Manier des menschlichen Charakters. Denn wenn sie sanfte und gefällige Gesinnungen haben, so wird ihnen auch das Alter keine übergroße Last; wenn das aber nicht, so mag einer im Alter oder in der Jugend seyn, es wird einem solchen beydes lästig.

S. Ich ward ganz entzückt, wie er das sagte; und weil ich gern wollte, daß er noch weiter redete, regte ich ihn an und sagte: ich glaube, Kephalus, daß viele dir gar nicht beyfallen werden, wenn du so redest; sondern daß sie vielmehr glauben, du trageſt dein Alter mit Leichtigkeit, nicht wegen deiner Manier zu leben, sondern weil du ein großes Vermögen besitzest: denn, sagen sie, die Reichen haben viele Mittel des Trostes. K. Du redest wahr, erwiederte er; sie geben mir in der That keinen Beyfall, und an dem, was sie sagen, ist wohl etwas, aber nicht so viel, als sie glauben. Vielmehr ist der Ausspruch des Themistokles

hier sehr passend, womit er dem Seriphius, welcher ihm vorwarf und sagte, daß er nicht durch sich selbst, sondern durch seine Vaterstadt so berühmt sey, antwortete: „ich selbst würde eben so wenig „berühmt geworden seyn, wenn ich Seriphius wä„re, als du es seyn würdest, wenn du ein Athe„nienser wärest.“ Auch in Absicht auf die Armen, die das Alter als eine schwere Last tragen, paßt eben derselbe Ausspruch sehr gut, nähmlich, daß wohl eben so wenig der Sanftmüthige das Alter sehr leicht ertragen möchte, wenn ihn Armuth drückt, als der Störrige durch allen Reichthum niemahls in sich selbst gelassen und zufrieden werden wird.

S. Indessen sage mir doch, Kephalus, hast du das meiste von dem, was du besitzest, durch Erbschaft empfangen oder erworben? K. Gewissermaßen, Sokrates, habe ich erworben, war seine Antwort. Ich halte ohngefähr das Mittel zwischen dem Vermögen meines Großvaters und Vaters; denn mein Großvater, der auch meinen Nahmen führte, hatte fast eben so viel Vermögen geerbt, als ich jetzt besitze, dasselbe aber vielfach vermehrt: hingegen mein Vater Lysanias hatte es noch geringer werden lassen, als es jetzt ist; ich aber bin zufrieden, wenn ich das Vermögen diesen meinen Kindern nicht geringer, sondern um etwas vermehrt hinterlasse, als ich es geerbt habe.

S. Eben deßwegen that ich diese Frage, weil es mir schien, als wenn du die Reichthümer eben nicht so sehr lieb hättest; dieß thun aber zum öftesten diejenigen, die selbst nicht erworben haben; da hingegen diejenigen, welche selbst erworben ha-

ben, sich darin doppelt so stark, als andere, verlieben. Denn gleichwie die Dichter ihre eigene Dichtung, und wie die Väter ihre Kinder lieb haben, auf eben die Weise haben auch diejenigen, die sich Vermögen erworben haben, viel Neigung für ihre Güter, als für ihr eigenes Geschöpf; ferner lieben sie dieselben auch um des Nutzens willen, wie andere Menschen thun. Daher sind sie auch so wenig gefällig zur Gesellschaftlichkeit, weil sie nichts preisen wollen, als Reichthum. K. Du redest wahr, sagte er. S. Sehr wohl, erwiedert' ich. Aber sage mir auch noch dieß: worin setzest du den größten Vortheil, der dir durch den Besitz eines großen Vermögens zu Theil geworden ist?

K. Eben darin, wovon sich vielleicht die meisten nicht überreden lassen würden, wenn ich es sagte. Denn, sprach er, du weißt wohl, Sokrates, daß, wenn jemand erst so weit gekommen ist, daß er glaubt, er werde sterben, ihn alsdenn Furcht und Bekümmerniß anwandelt wegen solcher Dinge, woraus er sich vordem nichts machte. Denn jene so genannten Fabeln von der Unterwelt, welche lehren, daß derjenige, der hier ungerecht gehandelt hat, dort büßen müsse, und die ein solcher bis dahin verlacht hatte, fangen alsdann an, seine Seele zu bewegen, ob sie vielleicht auch wohl wahr seyn möchten; und er selbst, sey es nun aus Schwachheit des Alters, oder auch, weil er jetzt den Dingen einer zweyten Welt näher ist, betrachtet sie etwas ernstlicher. Er wird daher voll von Bedenklichkeit und Furcht; er rechnet jetzt nach, und siehet sich um, ob er diesem oder jenem worin Un-

recht gethan habe. Wer nun viele Ungerechtigkeiten in seinem Leben bemerkt, fährt gleich den Kindern, oft aus dem Schlafe auf, ist voll Schrecken, und lebt mit unglücklicher Hoffnung: wer sich aber keines Unrechts bewußt ist, hat eine süße Hoffnung zur beständigen Begleiterin, die, wie auch Pindar sagt, eine gütige Pflegerin des Alters ist. Denn in der That, o Sokrates, sein Ausspruch ist sehr rührend, nähmlich: „wer ein gerechtes und heiliges „Leben führt, hat immer eine süße Hoffnung zur „Seite, die sein Herz nährt, sein Alter pflegt, und „mehr als etwas den hin- und herfahrenden Sinn „der Sterblichen lenkt." Er sagt dieß schön, ja bis zur Bewunderung schön! In diesem Betracht nehme ich daher an, daß der Besitz der Güter einen großen Werth habe, doch nicht für jeden Menschen, sondern für den Tugendhaften. Denn, daß einer nicht nöthig hat, auch nicht ungern diesen oder jenen zu betriegen, oder falsch zu reden, noch auch, als einem der entweder Gott Opfer, oder Menschen Geld und Gut schuldig geblieben ist, nachmahls mit Furcht in jene Welt übergehen, — hiezu trägt der Besitz der Güter einen großen Theil bey. Er hat aber auch noch viele andere Nützlichkeiten. Indessen, wenn man eine gegen die andere hält, so möchte ich einen ziemlichen Vortheil der Güter eben darin setzen, daß sie einem Manne, der Verstand hat, o Sokrates, am nützlichsten werden.

S. Du redest gar schön, Kephalus. Aber was selbst dieses, nähmlich die Gerechtigkeit, betrifft, sollen wir annehmen, daß sie so schlechthin in der Wahrheit der Rede bestehe, und darin, daß je-

mand einem andern wieder gebe, wenn er etwas von ihm empfangen hat? oder heißt auch selbst dieses zuweilen gerecht, zuweilen aber auch ungerecht handeln? Ich meine nähmlich einen solchen Fall. Wenn jemand von einem Freunde, der bey Verstande ist, tödtliches Gewehr bekommen hätte, und dieser forderte es in der Raserey wieder, so würde ja doch wohl ein jeder Mensch sagen, daß ein solcher in diesem Falle dergleichen Geräthschaften nicht wiedergeben dürfe, und auch nicht gerecht genannt werden könne, wenn er sie wiedergegeben hätte; und eben so wenig, wenn er einem Menschen in diesem Zustande in allen Dingen die Wahrheit sagen wollte. K. Du redest wahr. S. Die Gerechtigkeit besteht also nicht darin, daß jemand, was wahr ist, redet, und wieder gibt, wenn er etwas empfangen hat. P. Doch sehr, o Sokrates, versetzte Polemarch, wenn wir anders dem Simonides in etwas glauben müssen. K. Nun, fiel Kephalus ein, ich überlasse euch die Unterredung; denn ich muß jetzt mein Opfer besorgen. S. So ist denn Polemarch der Erbe deines Antheils. K. Ja freylich, antwortete Kephalus lächelnd, ging damit an sein Opfer.

S. So sage du mir denn, fing ich an, als Anerbe der Rede deines Vaters, was sagt Simonides von der Gerechtigkeit, worin er, wie du vorgibst, richtig redet? P. Daß das Gerechte darin bestehe, einem jeden wieder zu geben, was man ihm schuldig ist. Indem er dieß sagt, scheint er mir gut zu reden. S. Es ist freylich schwer, dem Simonides Glauben zu versagen; denn er ist ja ein

weiser und göttlicher Mann! — Was indessen diesen Punkt anbetrift, so siehest du vielleicht ein, Polemarch, was er damit sagen wolle, ich aber bin darin unwissend. Denn so viel ist offenbar, daß er das nicht sagen könne, was wir eben vorhin sagten, nähmlich einem jeden, wer es auch sey, das, was er etwa bey uns niedergelegt hat, wieder zu geben, wenn er es, ohne bey Verstande zu seyn, wiederfodert. Und doch ist eben dieß, was er niedergelegt hat, etwas, das man ihm schuldig ist, nicht wahr? P. Ja! S. Man darf es aber einem solchen ganz und gar nicht alsdann wiedergeben, wenn er, ohne bey Verstande zu seyn, es wieder fordert. P. Du redest wahr. S. Simonides sagt also in der That ganz etwas anders, wie es scheint, indem er das Gerechte darin setzt, das, was man schuldig ist, wieder zu geben. P. Beym Jupiter, ja etwas anders. Denn er glaubt, daß Freunde schuldig wären, ihren Freunden etwas Gutes zu thun, und nichts Böses. S. Nun sehe ich doch wohl ein, daß Freunde ihren Freunden nicht das, was sie ihnen schuldig sind, wiedergeben, wenn einer dem andern das Gold wiedergibt, was er bey ihm niedergelegt hat, so bald beydes, die Wiedergabe und die Annahme, schädlich wird; Freunde aber sind, so wohl der es wiedernimt, als der es wiedergibt. Meinst du nicht, daß Simonides dieses sage? P. Ja wohl! S. Wie aber? Muß man seinen Feinden wiedergeben, was man ihnen etwa schuldig ist? P. Auf alle Weise das, was man ihnen schuldig ist. Schuldig aber ist ein Feind dem Feinde, wie ich glaube, das,

was ihm gebührt; nähmlich ein Uibel. S. Simonides hat sich also, wie es scheint, poetisch oder räthselhaft erklärt über das, was gerecht sey. Denn, wie es scheint, war seine Meinung, daß die Gerechtigkeit darin bestünde, einem jeden das Gebührende wieder zu geben; dieß aber hat er das Schuldige genannt. P. Aber was glaubt er denn?

S. Beym Jupiter, wenn jemand ihn so gefragt hätte: welche Kunst, o Simonides, wird Heilkunst genannt, und welchen ertheilt diese etwas Schuldiges und Gebührendes, und was ertheilt sie als solches? was glaubst du, daß er geantwortet haben würde? P. Offenbar, daß es diejenige Kunst sey, welche den Leibern Arzneyen, Speise und Trank zutheilt. S. Und welche Kunst wird die Kochkunst genennt, welchen und was gibt diese als ein Schuldiges und Gebührendes? P. Die den Speisen die Gewürze giebt. S. Es sey! Welche Kunst würde also nun wohl die Gerechtigkeit genannt, welchen und was gäbe diese? P. Wenn wir, war seine Antwort, dem, was vorhin gesagt ist, folgen sollen, Sokrates, so ist es diejenige, welche den Freunden und Feinden die Schuldigkeiten und den gebührenden Schaden gibt. S. Den Freunden Gutes und den Feinden Uibels thun, nennt Simonides also Gerechtigkeit? P. Mir scheint es. S. Wer wäre nun wohl am vermögendsten, kranken Freunden Gutes und kranken Feinden Uibels zu thun, in Absicht auf Krankheit und Gesundheit? P. Der Arzt. S. Wer aber den Schifffahrenden, in Absicht auf die Gefahren des

Meers? P. Der Steuermann. S. Wie aber mit dem Gerechten? durch welche Thätigkeit und zu welchen Zwecke wäre dieser am vermögendsten, seinen Freunden nützlich und seinen Feinden schädlich zu seyn? P. Im Bekriegen und Vertheidigen, wie mir scheint. S. Gut! Ist nun, lieber Freund Polemarch, der Arzt nicht unnütz denjenigen, die nicht krank sind? P. Das ist er. S. Und der Steuermann denen, die nicht schiffen. P. O ja. S. Ist daher nicht auch der Gerechte denen unnütz, die nicht kriegen? P. Das scheint mir eben nicht. S. Also ist die Gerechtigkeit auch im Frieden etwas Nützliches? P. Ja etwas Nützliches. S. So auch die Kunst des Feldbaues: oder nicht? P. O ja, S. Zur Erhaltung der Früchte? P. Ja. S. Auch die Schusterkunst? P. Ja. S. Daß man Schuhe erhält, glaub' ich, wirst du sagen. P. Ja wohl. S. Welche Sache denkst du dir denn nun, zu deren Gebrauch oder Besitz auch die Gerechtigkeit im Frieden nützen könnte? P. Zum gemeinschaftlichen Verkehr, o Sokrates. S. Verkehr aber nennst du das gemeinschaftliche Mittheilungen, oder sonst etwas? P. Gemeinschaftliche Mittheilungen. S. Ist nun der Gerechte ein guter und nützlicher Mittheiler (Rathgeber), wenn es auf die Setzung der Steine im Spiele ankommt; oder ist dieses der Spielkundige? P. Der Spielkundige. S. Aber in Absicht auf die Stellung der gebrannten und Bausteine — sollte da der Gerechte wohl ein nützlicherer und besserer Mittheiler in Anschlägen seyn, als der Baumeister? P. Im geringsten nicht. S. Allein zu welchem gemeinschaftlichen Verkehr ist der

Gerechte ein besserer Mitheiler, als der Lautenschläger, so wie der Lautenschläger ein besserer Mittheiler, als der Gerechte, ist in Absicht auf das Berühren der rechten Saiten? P. Zur gemeinschaftlichen Verkehr des Geldes, wie mir scheint. S. Doch vielleicht wohl, Polemarch, wie man das Geld anwenden müsse; z. B. wenn in Gemeinschaft ein Pferd für Geld gekauft oder hingegeben werden soll. — Alsdann aber, glaub' ich, ist der Reitkünstler besser; nicht wahr? P. Es scheint. S. Und wenn ein Schiff — alsdann der Schiffbaumeister, oder der Steuermann? P. Es scheint. S. Wann wird also die gemeinschaftliche Anwendung des Silbers oder Goldes Statt finden müssen, wo der Gerechte nützlicher ist, als die übrigen Menschen? P. Wenn es darauf ankommt, dasselbe beyzulegen, und es zu dem Deinigen zu machen, Sokrates. S. Meinst du alsdann, wenn man keinen Gebrauch davon machen, sondern es hinlegen soll? P. Ja sehr. S. Wenn also das Silber nutzlos ist, alsdann ist die Gerechtigkeit dabey nützlich? P. Das mag wohl. S. Und wenn eine Sichel aufbewahrt werden soll, ist alsdann die Gerechtigkeit nützlich, sowohl für alle, als für jeden besonders? Die Kunst des Weinbaues hingegen alsdann, wenn man sie gebrauchen soll? P. Es scheint. S. Wirst du auch annehmen, daß, wenn man ein Schild oder eine Leyer aufbewahren und nicht gebrauchen soll, alsdann die Gerechtigkeit nützlich sey. Die Kunst der Waffenrüstuug und der Musik hingegen, wenn diese Dinge gebraucht werden sollen? P. Das kann nicht anders. S. So

wird denn auch in allen andern Dingen die Gerechtigkeit im Gebrauch eines jeden Dings unnütz; im Nichtgebrauch hingegen nützlich seyn. P. Es scheint wohl.

S. So wäre denn, lieber Freund, die Gerechtigkeit wohl eben keine Sache, wonach man sehr streben müßte, wenn sie bloß etwas Nützliches ist für Dinge, die nicht gebraucht werden. Laß uns aber einmahl Folgendes betrachten. Wer am geschicktesten ist, im Kampf Schläge zu versetzen, sey es im Faustkampf, oder in jeder andern Art des Streits, wird derselbe nicht auch am geschicktesten seyn, sich zu hüten? P. Ja wohl. S. So auch, wer eine Krankheit zu verhüten oder im Verborgenen zu halten geschickt ist, wird derselbe nicht auch am geschicktesten seyn, sie einzuflößen? P. Mir scheint es. S. Nun aber ist bey einem Kriegsheer derselbe Mann, der dem Feinde seine Anschläge und übrigen Unternehmungen abstehlen kann, zugleich auch der beste Hüter der Seinigen. P. Ja sehr. S. Für welche Sache also jemand ein geschickter Hüter ist, von derselben ist er auch ein geschickter Wegbringer. P. Es scheint. S. Wenn daher der Gerechte geschickt ist, Geld zu bewahren, so ist er auch geschickt, es wegzustehlen. P. Ja, so wie aus der Rede zu folgen scheint. S. Der Gerechte hat also das Ansehen eines gewissen Stehlers gewonnen, wie es scheint. Du magst dieses wohl vom Homer gelernt haben. Denn auch der hat den Autolykus, des Ulysses mütterlichen Großvater, so lieb, und sagt, daß er alle andere Menschen im Diebstahl und Eidschwur übertroffen habe. Die Ge-

rechtigkeit scheint also, sowohl zu Folge Deiner, als des Homers und des Simonides, eine gewisse Kunst des Stehlens zu seyn; doch aber zum Nutzen der Freunde, und zum Schaden der Feinde. Redetest du nicht so? P. Beym Jupiter, nein! Indessen weiß ich noch nicht, was ich eigentlich gesagt habe. Dieses scheint mir indessen doch noch, daß die Gerechtigkeit den Freunden nützlich, den Feinden aber schädlich seyn müsse.

S. Freunde aber — nimmst du an, daß es diejenigen sind, welche einem jeden gut und nützlich zu seyn scheinen, oder die es wirklich sind, wenn sie es gleich nicht scheinen? und eben so die Feinde? P. Es ist billig, war seine Antwort, daß jemand diejenigen liebe, die er für gut und nützlich, diejenigen hingegen hasse, die er für böse und schädlich hält. S. Allein pflegen eben hierin die Menschen nicht sehr oft zu fehlen, daß ihnen viele gut und nützlich zu seyn scheinen, die es doch nicht sind; viele hingegen das Gegentheil? P. Darin fehlen sie freylich. S. Diesen sind also die Guten Feinde, die Bösen aber Freunde. P. Ja wohl! S. Und doch ist es alsdann gerecht für diese, den Bösen nützlich, und den Guten schädlich zu seyn. P. Es scheint. S. Indessen sind die Guten doch gerecht und gar nicht fähig, Unrecht zu thun. P. Das ist wahr. S. Deiner Rede zufolge wäre es also in der That gerecht, denen Uibels zu thun, die selbst nicht das geringste Unrecht thun. P. Auf keine Weise, o Sokrates! vielmehr scheint diese Erklärung selbst arg zu seyn. S. Den Ungerechten also schädlich zu seyn, und den Gerech-

ten nützlich, das ist gerecht. P. Diese Erklärung scheint besser, als jene. S. Bey vielen wird es also wohl zutreffen, Polemarch, und zwar bey so vielen, als nur in Beurtheilung der Menschen fehlen, daß es gerecht ist, Freunden zu schaden; denn diese sind böse Menschen: den Feinden hingegen nützlich zu seyn, weil sie rechtschaffen sind. Und auf diese Weise werden wir ganz das Gegentheil von dem behaupten, was wir den Simonides vorhin sagen ließen. P. Ja wohl trifft das so zu.

Allein laß uns die Sache einmahl anders wenden. Denn es scheint, daß das Beyspiel vom Freunde und Feinde, welches wir zum Grunde der Erklärung angenommen haben, nicht passe. S. Was meinst du, das wir dabey nicht richtig annahmen, Polemarch? P. Daß, wer gut scheine, dieser ein Freund sey. S. Nun wie sollen wir denn dieses jetzt anders wenden? P. Daß der ein Freund sey, der gut scheint und gut ist; der hingegen es zwar scheint, aber nicht ist, auch nur ein Freund scheine, aber nicht sey. Und in Absicht des Feindes gilt eben diese Annahme. S. Nach dieser Rede wird also der Freund, wie es scheint, ein guter; der Feind aber ein böser Mensch seyn. P. Ja. S. So willst du denn, daß wir zur Erklärung des Gerechten etwas hinzuthun, was wir zuerst darin nicht ausdrückten, da wir sagten, gerecht sey, dem Freunde Gutes, dem Feinde aber Uibels zu thun. Zu jenen müssen wir nun noch dieses hinzusetzen, gerecht sey, dem Freunde, der gut ist, Gutes zu thun; dem Feinde aber, der böse ist, Uibels. P. Ja diese Erklärung scheint mir sehr schön. S. Ein

rechtschaffener Mann kann also einen jeden der Menschen schaden, wer er auch sey? P. wohl muß er den Bösen und Feinden schaden. S. Wenn man aber Pferden leid zufügt, werden sie dadurch besser oder schlimmer? P. Schlimmer. S. Worin schlimmer, in der Tugend der Hunde, oder in der Tugend der Pferde? P. In der Tugend der Pferde. S. Und werden eben so auch die Hunde, wenn man ihnen leid zufügt, schlimmer in Absicht auf die Tugend der Hunde und nicht der Pferde? P. Nothwendig. S. Aber Menschen, lieber Freund, werden die, auf die Art beschädigt, nicht auch schlimmer werden in Absicht auf die Tugend der Menschen, meinst du nicht? P. Ja sehr. S. Ist nun die Gerechtigkeit nicht eine menschliche Tugend? P. Auch das ist nothwendig.

S. So ist es denn auch nothwendig, daß diejenigen unter den Menschen, denen man leid zufügt, ungerechter werden. P. Es scheint. S. Können die Musiker durch die Musik wohl Musenlose machen? P. Das ist unmöglich. S. Aber vielleicht der Reitkünstler durch die Reitkunst Ungeschickte in der Reitkunst. P. Auch das nicht. S. Aber vielleicht die Gerechten durch die Gerechtigkeit Ungerechte? oder überhaupt die Rechtschaffenen durch die Tugend Böse? P. Ganz unmöglich. S. Denn es ist, glaub' ich, keine Sache der Wärme, kalt zu machen, sondern des Gegentheils. P. Ja. S. Eben so wenig eine Sache der Trockenheit, zu befeuchten, sondern des Gegentheils. P. Ja wohl. S. Und eben so wenig eine Sache des Guten, zu schaden, sondern des entgegengesetzten Bösen. P. Es scheint. S. Der

Gerechte aber ist ein Guter? P. Ja sehr. S. Es ist also keine Sache des Gereechten, zu schaden, o Polemarch, weder einem Freunde, noch irgend einen andern, sondern des Entgegengesetzten, des Ungerechten. P. Auf alle Weise scheinst du mir wahr zu reden, Sokrates.

S. Wenn daher jemand sagt, gerecht sey, einem jeden das Schuldige zu geben; dabey aber dieses im Sinne hat, daß das, was ein gerechter Mann den Feinden schuldig ist, Schaden sey, den Freunden aber Nutzen: — so wäre das wohl kein Weiser, der das sagte. Denn er sagte nicht, was wahr ist. Wir haben nähmlich gesehen, daß es auf keine Weise nur irgend gerecht sey, jemanden zu schaden. P. Ich stimme dir bey. S. Wir wollen also gemeinschaftlich, ich und du, dawider streiten, wenn jemand behauptet, daß entweder Simonides, oder Bias, oder Pittakus gethan, oder sonst einer von den weisen und seligen Männern diesen Ausspruch gethan habe. P. Ja ich bin bereit, Theil am Streit zu nehmen. S. Aber weist du wohl, fuhr ich fort, von wem ich glaube, daß der Ausspruch komme, nähmlich, gerecht sey, den Freunden nützlich, und den Feinden schädlich zu seyn? P. Von wem? S. Ich glaube es kommt vom Periander, oder vom Perdikkas, oder vom Xerxes, oder vom Thebanischen Ismenias, oder von sonst einem reichen Manne, der von sich glaubte, er könne große Dinge thun. P. Was du sagst, ist vollkommen wahr. S. Gut! Weil wir aber doch nun gesehen haben, daß weder die Gerechtig-

keit noch das Gerechte hierin bestehe, worinn möchte es jemand denn sonst wohl setzen?

Während daß wir uns nun so unterredeten, hatte Thrasymachus öftere Anfälle gehabt, durch Einreden uns zu unterbrechen; er wurde aber darauf immer von den Beysitzenden zurückgehalten, weil diese unsere Rede gern durchhören wollten. Nachdem wir aber still geworden waren, und ich dieses gesagt hatte, konnte er nicht länger ruhig bleiben, sondern raffte sich auf, wie ein wildes Thier, und fuhr auf uns zu, als wenn er uns zerreißen wollte. Hier fuhren wir beyde, ich und Polemarch, vor Furcht und Schrecken zusammen. Er aber fing zu uns beyden gemeinschaftlich also an: was für Possen, sprach er, beschäftigen euch schon so lange, Sokrates? und warum bezeugt ihr euch so höflich gegen einander, daß einer dem andern immer nachgiebt? Wenn ihr vielmehr wahrhaftig wissen wollt, was das Gerechte sey, so thue du nicht bloße Fragen, noch beeifere dich, zu widerlegen, wenn jemand eine Antwort gibt, da du doch wohl weißt, daß es leichter sey zu fragen, als zu antworten; sondern antworte du auch selbst, und sage mir, worin du meinst, daß das Gerechte bestehe. Und daß du mir ja nicht mit der Antwort kommst, es sey das Schuldige, oder das Nützliche, oder das Vortheilbringende, oder das Gewinnsthafte, oder das Zuträgliche: sondern bestimme mir deutlich und genau, was es eigentlich sey, daß du unter dem Gerechten verstehest; indem ich es gar nicht gestatten werde, wenn du dergleichen Närrereien auf die Bahn bringst.

Weil ich dieses hörte, wurde ich erschüttert; ich warf einen Blick auf ihn, und mich überfiel ein Schauder. Ja ich glaube gar, daß, wenn ich ihn nicht eher angesehen hätte, als er mich, ich ganz verstummt seyn würde. Indem er aber wegen unserer Rede so heftig erbittert wurde, sahe ich ihn jetzt zuerst an, so daß ich noch im Stande war, ihm zu antworten, und sagte erzitternd, o Thrasymachus, sey doch nicht so heftig wider uns! Denn wenn wir, ich und dieser hier, in der Untersuchung der Erklärungen Fehler begangen haben, so sey versichert, daß wir ungern gefehlt haben. Denn du kannst versichert seyn, daß, wenn wir Gold aufsuchten, wir niemahls mit Wissen und Willen, einer dem andern, im Nachforschen ausweichen, und dadurch die Auffindung desselben verhindern würden. Warum sollten wir denn jetzt, da wir suchen, was Gerechtigkeit sey, eine Sache, die viel köstlicher als vieles Gold ist, so höchst unbesonnen einander ausweichen, und nicht vielmehr mit höchstem Ernst uns beeifern, die wahre Beschaffenheit dieses Gegenstandes anzugeben, lieber Freund? Allein, ich glaube, wir können es nur nicht. Es ist also schicklich, daß ihr starken Männer uns vielmehr bemitleidet, als über uns erzürnt werdet.

Auf diese Worte brach er in ein lautes Sardonisches Gelächter *) aus, und sprach: o Herku-

*) Ein Sardonisches Gelächter ist ein verstelltes, bitteres und spöttisches Lachen; zuweilen auch ein albernes. Uiber den Ursprung dieses Sprichw. s. Erasmi Adag.

les, da sehe man die gewohnte Sokratische Spottvogelei! Ich sahe das wohl ein, und sagte es diesen zum voraus, daß du gar nicht Lust haben würdest zu antworten, sondern nur zu ironisiren, und lieber alles zu thun, als zu antworten, wenn jemand dich warum fragen sollte.

S. Du bist ja schlau, Thrasymachus. Freylich sahest du wohl ein, wenn du jemanden frügest, wie viel zwölfe wären, und sagtest ihm dabey ausdrücklich vorher, sage mir ja nicht, o Mensch, daß zwölfe zweymahl sechse sind, oder dreymahl viere, oder sechsmahl zwey, oder viermahl drey, weil ich es gar nicht zugeben werde, daß du dergleichen Possen auf die Bahn bringst: — so konntest du, glaube ich, wohl zum voraus sehen, daß keiner auf eine solche Frage antworten würde. Aber wenn er dich nun so anredete, wie meinst du das, Thrasymachus, daß ich nichts von dem zur Antwort geben soll, was du mir da vorgenannt hast? soll ich es auch alsdann nicht thun, bewundernswerther Mann, wenn eins dieser Dinge den Begriff der Sache wirklich in sich hält? oder soll ich vielmehr etwas anders, als das Wahre, zur Antwort geben? oder wie meinst du? Was würdest du ihm hierauf nun wohl antworten?

T. Ja, wenn dieß etwas Aehnliches wäre; hat dieß aber mit jenem wohl irgend Aehnlichkeit?

S. Das hindert nichts. Wenn dieß auch gleich nichts Aehnliches damit hätte, demjenigen aber, der auf die Art gefragt ist, doch zu haben schiene, glaubst du denn, daß er darum seine Antwort weniger nach dem einrichten werde, was ihm

scheint, es sey nun, daß wir es ihm untersagen, oder nicht. T. Allein würdest du es dann auch so machen? etwas von dem zur Antwort geben, was ich untersagt habe? S. Es könnte mich nicht wundern, wenn mir die Sache bey der Untersuchung nicht anders einleuchtete. T. Wie aber? wenn ich nun auf die Frage über die Gerechtigkeit eine Antwort vorbrächte, die sich von allen bisherigen unterschiede, und besser, als diese, wäre, was glaubst du alsdann wohl verdient zu haben? S. Nichts anders, als was derjenige verdient hat, der nichts weiß. Für diesen gebührt es sich nun, daß er von demjenigen lerne, welcher weiß. Und eben dieß glaub' ich daher auch verdient zu haben. T. Du bist ja ein gefälliger Mann. Allein außer der Strafe des Lernens sollst du mir auch noch Geld bezahlen. S. Immerhin, so bald ich was habe. G. Wir haben was, fing Glaukon an. Wegen des Geldes, Thrasymachus, rede nur immerhin; denn wir alle wollen es dem Sokrates zutragen. T. Das wollt ihr wohl, damit nur Sokrates nach seiner Gewohnheit so immer forthandeln könne; für sich selbst keine Antwort gebe, hingegen einen andern antworten lasse, und alsdann die Rede angreife und widerlege. S. Allein, bester Mann, fiel ich ein, wie sollte denn jemand wohl antworten können, der zuerst gar nicht weiß, auch nicht sagt, daß er wisse; dem ferner, gesetzt auch, daß er eins oder das andere von diesen Dingen glaubte, doch untersagt worden ist, nicht ein einziges von dem, was er etwa glaubt, vorzubringen, und zwar von keinem schlechten

Manne untersagt worden ist. Vielmehr ist es schicklich, daß du redest. Thue dieses also, ich bitte dich; erzeige mir die Gunst, und antworte. Sey nicht zu mißgünstig mit deiner Wissenschaft, und belehre diesen Glauben, wie auch die übrigen.

Als ich nun dieses redete, baten ihn sowohl Glaukon, als auch die übrigen, es doch zu thun. Nun sahe man freylich ganz offenbar, daß Thrasymachus mit der Rede gern hervor wollte, damit er großes Wohlgefallen von sich erweckte, denn er glaubte eine gar herrliche Antwort zu haben. Er stellte sich indessen mit Fleiß, als wenn es ihm sehr angelegen sey, daß ich der antwortende Theil wäre. Endlich aber willigte er ein.

Darauf fing er so an: das ist in der That die ganze Weisheit des Sokrates, daß er selbst nicht lehren will, sondern überall herumgehet, um von andern zu lernen, und dafür nicht einmahl Dank bezeugt. S. Daß ich von andern gerne lerne, war meine Antwort, daran redest du wahr, Thrasymachus: daß du hingegen sagst, ich beweise keinen Dank dafür, das redest du nicht wahr; ich bezeuge so großen Dank, als ich immer nur kann; ich kann aber nur loben; denn Geld hab' ich nicht. Wie gern und geneigt ich hingegen dieses thue, so bald mir jemand gut zu reden scheint, wirst du besonders alsdann erst recht erfahren, wenn du selbst antwortest. Denn ich glaube, daß du schön redest.

T. Nun so höre denn. Ich behaupte nähmlich, daß das Gerechte nichts anders sey, als das Zuträgliche des Stärkern. Nun warum lobst du

denn nicht? aber du willst nicht. S. Wenn ich nur erst gefaßt habe, war meine Antwort, was du sagst. Denn bis jetzt sehe ich es noch nicht ein. Du sagtest, daß das Zuträgliche oder der Nutzen des Stärkern auch gerecht sey. Hiermit — Thrasymachus, ich bitte dich, was willst du in der Welt damit sagen? Ich glaube doch nicht, daß du so etwas damit sagest: daß, wenn dem Ringer Polydamas, der viel stärker ist, als wir, Ochsenfleisch für seinen Leib zuträglich ist, diese Speise auch für uns, die wir schwächer sind, als jener, eben so zuträglich, als gerecht (angemessen) sey. T. Ja, du bist ein Schalk, Sokrates, erwiederte er; du nimmst die Sache immer von der Seite, wo du der Rede am besten einen Stoß beybringen kannst. S. Nein, bester Mann, im geringsten nicht. Aber erkläre du mir nur deutlicher, was du sagst. T. Weißt du den ferner nicht, fuhr er fort, daß unter den Städten einige von Tyrannen beherrscht, andere vom Volke, und einige auch von den Vornehmsten (Aristokraten) regiert wurden? S. Wie das nicht? T. Ist nun das Herrschende in einem jeden Staate nicht das Stärkere? S. Ja wohl. T. Aber eine jede Herrschaft gibt doch Gesetze, nach dem es ihr zuträglich ist; eine Volksregierung demokratische; eine Tyranney tyrannische, und andere Regierungsarten eben so auf ihre Weise. Indem sie nun diese Gesetze geben, so erklären sie dadurch zugleich, daß für die Gewalthabenden dasjenige gerecht sey, was ihnen zuträglich ist, so wie sie auch denjenigen, der hievon abweicht, bestrafen, als einen Gesetzübertreter und Verbrecher. Dieß ist es also, bester

Mann; wovon ich sage, daß es in allen und jeden Staaten als dasselbe immer gerecht sey, nähmlich das, was der gegründeten Herrschaft zuträglich ist. Diese aber ist ja das Uiberwiegende oder Stärkere. So folgt denn für einen jeden Menschen, der richtig schließen kann, daß überall das Zuträgliche des Stärkeren zugleich auch das Gerechte sey.

S. Jetzt hab' ich gefaßt, was du sagen willst. Ob es aber wahr sey, oder nicht, das will ich nun zu erkennen suchen. Auch du Thrasymachus, hast also geantwortet, daß das Zuträgliche gerecht sey, und doch hast du mir eben diese Antwort zu geben untersagt. Indessen hast du noch den Ausdruck des Stärkern dazu gefügt. T. Diese Beyfügung heißt vielleicht wenig. S. Es ist noch nicht klar, ob sie nicht viel bedeute: so viel aber ist klar, daß wir diese untersuchen müssen, ob du wahr redest. Denn auch ich bekenne, daß das Gerechte etwas Zuträgliches sey: du hingegen machst noch einen Beysatz, und sagst, daß es das Zuträgliche des Stärkern sey: ich aber weiß das noch nicht; daher müssen wir eine Untersuchung anstellen.

T. Untersuche. S. Das soll geschehen. Sage mir, nimmst du nicht an, daß das Gerechte auch darin bestehe, daß man den Regenten gehorcht? T. Das thue ich. S. Sind nun die Regenten in den einzelnen Staaten unfehlbar, oder können sie auch wohl fehlen? T. Allerdings wohl! S. Wenn sie es also unternehmen Gesetze zu geben, werden denn nicht auch einige gut, andere nicht gut seyn? T. Ich glaube ja. S. Wenn sie also gute Gesetze ge-

ben, so verordnen sie dadurch zugleich, was ihnen selbst zuträglich ist; das Unzuträgliche hingegen durch schlechte Gesetze, oder wie meinst du? T. Just so. S. Was sie nun übrigens verordnen, muß das nicht von den Unterthanen beobachtet werden? Und besteht nicht auch hierin das Gerechte? T. Wie anders? S. Gerecht ist also, deinem Ausspruche zufolge, nicht nur, was dem Stärkern zuträglich ist, sondern auch das Gegentheil, was ihnen schädlich ist. T. Was sagst du? S. Eben das, was du sagst, wie ich glaube. Doch wir wollen die Sache noch besser betrachten. Wird nicht angenommen, daß die Regenten durch die Gesetze, die sie ihren Unterthanen zur Befolgung vorschreiben, sich zuweilen irren in dem, was für sie selbst am besten ist? und daß die Gerechtigkeit von den Unterthanen fodere, dasjenige zu thun, was die Regenten ihnen etwa vorschreiben? Wird dieses nicht angenommen? T. Wie ich nicht anders glaube. S. Glaube daher, daß du zugleich annehmest, daß es gerecht sey, auch das zu thun, was den Regenten und Stärkern schädlich ist, wenn nähmlich die Regenten ohne Wissen und Willen Verordnungen geben, die ihnen selbst schädlich sind, und es für die Unterthanen gerecht ist, wie du sagst, dasjenige zu thun, was jene verordnet haben. Trifft es also in solchen Fällen, und auf die Weise, nicht zu, weisester Thrasymachus, daß es gerecht ist, gerade das Gegentheil von dem zu thun, was du sagtest. Denn es wird ja den Schwächern auch dasjenige zu thun befohlen, was für den Stärkern schädlich ist. P. Beym Jupiter, Sokrates,

fiel Polemarch ein, das ist so klar, als etwas seyn kann.

Klitoph. Ja besonders, wenn du deine Stimme noch dazu giebst. P. Wozu bedarf es noch einer Beystimmung? Thrasymachus nimmt ja selbst an, daß sowohl die Regenten zuweilen verordnen, was ihnen selbst schädlich ist, als daß die Gerechtigkeit von den Unterthanen fodere, eben dieses zu thun. Klitoph. Thrasymachus hat ja nur angenommen, Polemarch, daß es gerecht sey, dasjenige zu thun, was die Regenten befohlen haben. P. Er hat auch angenommen, Klitophon, daß gerecht sey, was dem Stärkern zuträglich ist. Durch Festsetzung dieser beyden Grundsätze ist er weiter zu dem Geständniß gekommen, was die Stärkern zuweilen das, was ihnen schädlich ist befehlen, und die Schwächern, welche regiert werden, dieses thun. Nach diesen beyden Annahmen ist das Zuträgliche des Stärkern nicht mehr gerecht, als das, was demselben schädlich ist. Klitoph. Allein, wandte Klitophon ein, unter den Zuträglichen des Stärkern hat er nichts anders verstanden, als wovon der Stärkere glaubt, daß es ihm zuträglich sey, und daß dieses von dem Schwächern befolgt werden müsse; und hierin hat er auch das Gerechte gesetzt. P. So hat er aber nicht geredet. S. Das thut nichts in der Sache, Polemarch. Wenn indessen Thrasymachus jetzt so redet, so wollen wir ihn auch so verstehen. Sage mir also, Thrasymachus, war es dieß, was du unter dem Gerechten verstanden wissen wolltest? nähmlich das Zuträgliche des Stärkern, was dem Stärkern so zu seyn scheint, sey es nun zuträglich

oder sey es das nicht? Sollen wir annehmen, daß dies der Verstand deiner Rede sey.

T. Im geringsten nicht, erwiederte er. Glaubst du denn, daß ich denjenigen, welcher fehlet, den Stärkern oder den Vorzüglichen *) nenne, alsdann, wenn er fehlt? S. Ich meinte, daß du dieses sagen wolltest, indem du annimmst, daß die Regenten nicht unfehlbar sind, sondern auch wohl in einer Sache fehlen. T. Du bist ja ein Sykophant **), Sokrates, gegen meine Worte. Nennst

*) In dem Ausdruck κρειττων ist eine Zweydeutigkeit, indem es sowohl den Stärkern, wie es bisher genommen war, als den Vorzüglichen, Bessern, bedeutet. In diesem letztern Verstande gebraucht es nun der Sophist, um sich nicht fangen zu lassen. Es war ein gewöhnlicher Kunstgriff der Sophisten, daß, wenn sie nicht weiter konnten, sie sich durch Zweydeutigkeiten, wozu die Ausdrücke oft selbst Gelegenheit gaben, aus der Schlinge zu wickeln suchten. Der Ausdruck κρειττων gehet eigentlich auf das Uiberwiegende oder Uiberlegende in irgend einem Vorzuge, dieser sey nun Stärke, Macht oder sonst eine Vollkommenheit des Verstandes oder der Sittlichkeit. Weil das Deutsche überlegend seyn einen ähnlichen Doppelbegriff und eine ähnliche Zweydeutigkeit hat, so würde ich es gewählt haben, wenn es so schlechthin gebraucht durch den ganzen Lauf der Unterredung hätte passen wollen, welches das Griechische thut.

**) D. h. du thust meinen Worten Unrecht, dichtest ihnen einen falschen Sinn an. Sykophant hieß zu Athen eigentlich derjenige, der, wenn jemand Feigen außerhalb Landes brachte, welches nach dem Gesetz verboten war, dieses dem Gericht anzeigte. Da nun zuweilen auch wohl Unschuldige angegeben wurden, so wurde der Ausdruck endlich zum bloßen Schimpfwort, und bezeichnete jeden Verläumder, fal-

du nicht so gerade zu auch denjenigen einen Arzt, der in Absicht der Kranken Fehler macht, eben darin, worin er Fehler macht? Oder einen Rechnungskundigen, der im Rechnen fehlet, alsdann, wenn er fehlet, und zwar in Rücksicht auf eben diesen Fehler? Vielmehr, wenn wir das Wort Fehlen so gebrauchen, als man wohl sagt, der Arzt hat gefehlt, der Rechenkundige hat gefehlt, der Grammatiker hat gefehlt, so glaube ich, daß kein einziger von diesen Leuten, in so weit er das ist, was der Nahme ausdrückt, jemahls fehle. Wenn man daher ganz genau reden will, weil du doch alles so genau nimmst, so fehlt kein einziger unter den Kunstverständigen. Denn wenn er fehlt, so fehlt er, weil ihn seine Kunst verläßt, und in so fern ist er kein Kunstverständiger. Also fehlt kein Kunstverständiger, kein Weiser, kein Regent lasdann, wenn er wirklich regierend ist. Indessen redet fast jeder so, der Arzt hat gefehlt, der Regent hat gefehlt. Dergleichen nimm also auch jetzt von mir als Antwort an. Die ganz genaue Antwort besteht aber eigentlich darin, daß der Regent, so weit er Regent ist, nicht fehle; und indem er nicht fehlt, auch für sich selbst das Beste verordne. Dieses aber ist dasjenige, was der Unterthan thun muß. Daher sage ich nochmahls, was ich vom Anfang an gesagt habe, Gerecht sey, dasjenige thun, was dem Stärkern zuträglich ist.

S. Es

schen Ankläger, auch denjenigen, der jede Kleinigkeit zum Gegenstande des Zanks macht.

S. Es sey denn, Thrasymachus! Ich scheine dir aber ein Sykophant zu seyn? T. Ja sehr. S. Du glaubst nähmlich, daß ich als ein hinterlistiger Schalk im Reden dergleichen Fragen gethan habe, wie ich vorhin that. T. Ja das sehe ich wohl, und es soll dir nicht mehr gelingen. Denn weder deine Schalkheit soll sich vor mir verbergen, noch sollst du, wenn ich sie auch nicht merkte, durch deine Reden mich in die Enge treiben. S. Das möchte ich wohl nie unternehmen, glücklicher Mann. Indessen, damit uns nicht wiederum dergleichen begegne, so erkläre mir genau, in welcher von beyden Bedeutungen du die Ausdrücke des Regenten und Stärkern nimmst; ob du einen solchen meinst, wie man ihn gemeiniglich versteht, oder nach der genauern Erklärung, wie du sie eben vorhin gabst: welches Stärkern zuträgliches das Gerechte seyn soll, was der Schwächere thun muß. T. Ich meine einen Stärkern, der es in der allergenauesten Bedeutung ist. Hiewieder beweise deine Schalkheit und Sykophantie, wenn du etwas kannst. Ich weiche dir keinen Schritt, du sollst es aber wohl bleiben lassen. S. Glaubst du denn, daß ich so rasend sey, einem Löwen das Haar abscheeren zu wollen, und den Thrasymachus zu sykophantisiren? T. So eben machtest du den Versuch, aber auch hierin warst du ohnmächtig.

S. Genug von dergleichen Dingen. Allein sage mir, ein Arzt in der genauern Bedeutung, wie du ihn vorhin beschriebst, ist der ein Geldschneider, oder ein Verpfleger der Kranken? Nenne mir den Arzt, der es in der That und Wahrheit ist. T. Er

ist ein Verpfleger der Kranken. S. Wie ferner? Ein Steuermann, und zwar ein Steuermann in der rechten Bedeutung, ist der Schiffer Regent, oder selbst Schiffer? T. Der Schiffer Regent. S. Denn daß er auf dem Schiffe fährt, ist, wie ich glaube, gar nicht mit anzurechnen, und deßwegen ist er auch kein Schiffer zu nennen. Denn den Nahmen des Steuermanns führt er nicht, in so fern geschifft wird, sondern nach seiner Steuerkunst, und nach der Herrschaft über die Schiffer. T. Richtig. S. Hat nun nicht ein jeder von diesen (Kunstverständigen) etwas zum Zweck, das zuträglich ist? T. Ja wohl. S. Und ist nicht auch die Kunst eben dazu entstanden, nähmlich um das Zuträgliche für einen jeden zu suchen und zu verschaffen? T. Eben dazu. S. Ist aber das Zuträgliche für jede dieser Künste selbst wohl etwas anders, als daß sie so vollkommen, als möglich sey? T. Wie meinst du diese Frage? S. Eben so, als wenn du mich fragtest, hat ein Körper schon daran genug, daß er Körper ist, oder bedarf er noch sonst einer Sache? Auf diese Frage würde ich antworten, daß er allerdings noch einer Sache bedürfe. Denn eben deßwegen ist nunmehr auch die Kunst des Arztes erfunden, weil der Leib Krankheiten hat, und er in solchem Zustande sich selbst nicht genug ist. Damit die Kunst nun dem Körper das, was ihm zuträglich ist, verschaffe, so ist sie eben dazu hervorgebracht worden. Indem ich auf diese Art rede, scheine ich dir Recht zu haben, oder nicht? T. Recht, war seine Antwort.

S. Hat nun die Arzeneykunst, oder sonst eine

Kunst, an und für sich gewisse Gebrechen, so daß sie noch sonst eines Vermögens bedarf, als die Augen des Sehens, die Ohren des Hörens? Und wie eben deßwegen zu diesen Werkzeugen (der Sinne) noch eine gewisse Kunst erfordert wird, welche das Zuträgliche zu diesem Zwecke ersiehet und verschafft: hat auf eben die Weise auch selbst die Kunst ein gewisses Gebrechen, und bedarf daher eine jede Kunst noch einer andern Kunst, welche für das ihr Zuträgliche sorgt? und bedarf diese versorgende wieder einer andern, von der sie wieder versorgt wird? und gehet das so ins Unendliche fort? oder sorgt die Kunst selbst für das ihr selbst Zuträgliche? oder bedarf sie, um für das ihrem Gebrechen zuträgliche zu sorgen, weder ihrer selbst, noch einer fremden Kunst? denn keiner einzigen Kunst wohnt weder ein Gebrechen noch Fehler bey. Und eben so wenig ist es einer Kunst gemäß, das Zuträgliche durch etwas anders zu suchen, als eben dadurch, wovon sie den Nahmen der Kunst hat. Sie selbst aber, so fern sie ohne Fehler ist, leidet kein Gebrechen, und ist ohne zugemischte Unvollkommenheit, so lange eine jede Kunst dasjenige genau ganz ist, was sie ist. Nun untersuche nach jener genauern Art zu reden, ob es sich auf diese, oder andere Weise verhalte? T. Auf diese letztere Art scheint sichs zu verhalten.

S. Die Heilkunst ersiehet also nicht für die Heilkunst das Zuträgliche, sondern für den Leib.

T. Freylich. S. Eben so wenig die Reitkunst für die Reitkunst, sondern für die Pferde; noch sonst irgend eine Kunst sorgt für sich selbst, denn sie be-

darf keiner Sache; sondern für das, wovon sie den Nahmen der Kunst hat. T. Es scheint so. S. Nun, aber, Thrasymachus, herrschen ja die Künste und beweisen ihr überlegenes Vermögen über dasjenige, wovon sie Künste sind. Er gab dieses so weit zu, aber doch kaum. Keine einzige Wissenschaft erzielt oder verordnet das Zuträgliche des Uiberlegenen (Stärkern), sondern des Schwächern, und dessen, der von ihr selbst regiert wird. Auch dieses gestand er endlich ein, ob er gleich Anfälle darauf versuchte. Nachdem er es aber eingestanden hatte, sagte ich weiter: Kein einziger Arzt also, so weit er Arzt ist, erzielt das, was dem Arzte zuträglich ist, noch verordnet er darüber; sondern sein Ziel ist das Zuträgliche des Kranken, nicht wahr? Denn es ist eingestanden, daß der Arzt im genauen Verstande des Worts die Leiber regiere, und kein Geldschneider sey; oder ist dieß nicht eingestanden? T. O ja! S. Eben so auch, daß der Steuermann im wahren Verstande ein Regent der Schiffer sey, und kein Schiffer? T. Das ist eingestanden. S. Ein solcher Steuermann und Regent wird also auch nicht das dem Steuermanne, sondern den Schiffern, die von ihm regiert werden, Zuträgliche erzielen und vorschreiben. Er stimmte kaum bey. Also, schloß ich wieder, erzielt auch gar kein anderer Regent, er regiere in welcher Art er wolle, so weit er Regent ist, das was ihm selbst zuträglich ist, noch schreibt er dieses vor, sondern das was für den, der regiert wird, und für den er seine Kunst übt, nützlich ist: und indem er dieses zum Augenmerk hat, redet er alles was er re-

det, und thut alles was er thut, um das für jenen Zuträgliche und Angemessene zu bewirken.

Nachdem es mit unserer Rede nun so weit gekommen war, und es allen klar einleuchtete, daß die Bestimmung des Gerechten einen ganz entgegengesetzten Standpunkt bekommen hätte; so that Thrasymachus, statt einer Antwort, die Frage an mich: hast du wohl, sagte er, eine Amme, Sokrates? S. Wie so? Solltest du nicht lieber antworten, als dergleichen Fragen thun? T. Ich thue sie, weil sie deine Rotzhaftigkeit übersiehet, und dich nicht schnäuzt, da du es so sehr bedarfst, der du ja weder der Schaafe noch Hirten in ihrem rechten Verhältnisse erkennst. S. Warum das denn, ich bitte dich? T. Weil du glaubst, daß die Hirten der Schaafe oder Rinder das Beßte der Schaafe oder Rinder zum Zwecke hätten, und daß sie beym Mästen und Verpflegen derselben etwas anders erzielten, als den Nutzen ihrer Herren und ihrer selbst. Auch meinst du, daß die Herrscher in den Staaten, die nähmlich in Wahrheit herrschen, irgend anderer Gesinnungen gegen die Beherrschten hegen, als wie sich etwa jemand gegen Schaafe fühlt, und daß das, worauf sie Tag und Nacht bedacht sind, etwas anders sey, als eben das, woraus sie selbst Nutzen ziehen werden. Ja du bist von den wahren Begriffen des Gerechten und der Gerechtigkeit, des Ungerechten und der Ungerechtigkeit so weit entfernt, daß du nicht einmahl weist, daß die Gerechtigkeit und das Gerechte in der That ein fremdes Gut *)

*) D. i. daß das Gute, was die Gerechtigkeit verschafft,

sey, nähmlich das Zuträgliche des Stärkern, welcher herrscht; der eigenthümliche Besitz dessen hingegen, der gehorcht und dient, bloßer Schaden sey: daß die Ungerechtigkeit im Gegentheil auch herrsche über die Gerechten, die ganz eigentlich geduldigleidend sind. Die Beherrschten thun, was jenem, nähmlich dem Stärkern, zuträglich ist, und machen ihn glücklich, indem sie ihm dienen, sich selbst aber auf keine Weise. Auf diese Art, stumpfsinniger Sokrates, muß die Sache betrachtet werden. Du mußt wissen, daß der Gerechte überall den Kürzern ziehe, wenn er auf den Ungerechten stoßt. Was nähmlich zuerst die gemeinschaftlichen Verträge betrifft, wo etwa ein solcher mit einem solchen in Verbindung tritt, wirst du nirgend finden, daß bey der Auseinandersetzung des gemeinschaftlichen Antheils der Gerechte einen größern Gewinnst zöge, als der Ungerechte, sondern vielmehr den geringern. Ferner, wenn zu öffentlichen Staatsangelegenheiten gewisse Abgaben zusammengebracht werden, so liefert der Gerechte von einem gleichen Maaße des Vermögens mehr, der Ungerechte aber weniger. Wenn hingegen etwas zu nehmen ist, so bekommt

nicht dem Besitzer der Gerechtigkeit d. i. dem gerechten Manne zu Theil werde, sondern einem andern, dem Regenten, von dem der Gerechte beherrscht wird, und zu dessen Nutzen dieser seine Gerechtigkeit aufopfern muß, so daß also das Gut, was dem gerechten Manne eigenthümlich seyn sollte, ein Gut des Fremdlings wird, dieser hingegen zum eigenthümlichen Besitz den Schaden dafür erhält, wie der Sophist gleich weiter sagt.

jener nichts, dieser aber gewinnt vieles. Auch wenn jeder von beyden eine gewisse Herrschaft führt, so leidet der Gerechte auch hier, wenn gleich sonst keinen Schaden, so doch den, daß seine häuslichen Umstände, weil er nicht darauf achten kann, in eine erbärmliche Lage kommen, da er hingegen von den öffentlichen Gütern gar keinen Nutzen zieht, weil er ein gerechter Mann ist. Hiezu kommt noch, daß er von seinen Verwandten und Bekannten angefeindet wird, wenn er ihnen in keiner Sache wider das, was Recht ist, dienen will; bey dem Ungerechten hingegen trifft von allen diesen Dingen das Gegentheil zu. Ich meine nähmlich einen solchen, wie ich ihn eben beschrieben habe, der eine große Uiberlegenheit zu beweisen im Stande ist. Diesen betrachte also, wenn du urtheilen willst, wie das Ungerechtseyn für den eigenen Vortheil viel zuträglicher sey, als gerecht zu seyn. Am allerleichtesten aber wirst du dieses einsehen, wenn du mit deinen Gedanken bis zur höchstgetriebenen Ungerechtigkeit kommst, welche den Ausüber der Ungerechtigkeit zum Glücklichsten, die ungerecht behandelten und selbst nicht ungerecht seyn wollenden hingegen zu den Elendesten macht. Ich meine nähmlich die Tyranney, die nicht in kleinen Massen auf verstohlne oder gewaltsame Weise fremde Güter an sich reißt, sie mögen heilig und der Gottheit gewidmet, sie mögen Güter der Bürger oder des Staats seyn, sondern alles auf einmahl raubt. Wenn jemand in dieser oder jeder einzelnen Art dieser Ungerechtigkeiten ergriffen wird, so gehet es ihm übel, und man belegt ihn mit den größten Schimpfnahmen. Denn

diejenigen, welche einzelne Arten von dergleichen Bosheiten verüben, werden Gottesräuber, und Menschenräuber, und Mauerdurchbrecher, und Stehler, und Diebe genannt. Wenn hingegen ein Tyrann, ausser den geraubten Gütern der Bürger, auch selbst die Personen der Unterthanen zu Sklaven verkauft; so bekommt ein solcher, statt dieser schändenden Nahmen, nicht nur von seinen Bürgern, sondern auch von andern, so viel ihrer nur vernehmen, daß er alle Ungerechtigkeit erschöpft habe, den Nahmen des Glücklichen und Seligen. Denn diejenigen, welche die Ungerechtigkeit mit Schimpf belegen, thun es nicht, weil sie sich fürchten, Ungerechtigkeiten zu verüben, sondern weil sie dergleichen nicht gern an sich erfahren wollen. So sehr, Sokrates, ist Ungerechtigkeit, zu einer gewissen Größe gelangt, etwas Mächtigeres, Freyeres, Gewaltigeres, als Gerechtigkeit: und das Gerechte ist, was ich von Anfang an gesagt habe, das Zuträgliche des Stärkern; das Ungerechte hingegen ist sich selbst nützlich und zuträglich.

Wie Thrasymachus dieses ausgeredet hatte, war er willens, davon zu gehen, nachdem er uns wie ein Badewärter diesen dicken und langen Strom von Rede in die Ohren gegossen hatte. Indessen liessen ihn die Anwesenden nicht frey, sondern nöthigten ihn zu bleiben, und von seinem Gerede Grund anzugeben. Ja auch ich selbst bath ihn sehr und redete ihn an: o seliger Thrasymachus, was für eine Rede hast du uns zum beßten gegeben, und denkst nun wegzugehen, ehe du hinreichend gezeigt, und wir gefaßt haben, ob die

Sache sich so, oder anders verhalte! Oder glaubst du, daß es eine geringfügige Sache sey, deren richtige Bestimmung dein Vorsatz seyn muß? und nicht vielmehr die ganze Art des Lebens hier ins Spiel komme, die ein jeder von uns befolgen muß, um das vortheilhafteste Leben zu führen? T. Gerade, als wenn ich glaubte, daß sich dieses anders verhielte. S. Es scheint doch, erwiederte ich, als wenn du dich um uns gar nicht bekümmerst, oder dir im geringsten nichts daraus machst, ob wir, aus Unwissenheit in dem, was du zu wissen vorgibst, unglücklich oder glücklich leben. Vielmehr sey geneigt, theuerster Mann, auch uns die Sache zu beweisen. Deine Wohlthat, die du unserer zahlreichen Gesellschaft erweisest, soll gar nicht übel angelegt seyn. Was mich nähmlich anbetrifft, so muß ich dir sagen, daß ich von deiner Sache nicht überzeugt bin, und daß ich gar nicht glaube, daß Ungerechtigkeit mehr Gewinnst bringe, als Gerechtigkeit, auch nicht alsdann, wenn gleich jemand ihr ungehinderte Freyheit geben wollte, zu thun, was ihr beliebte. Gesetzt vielmehr, bester Mann, daß ein Ungerechter Ungerechtigkeit verüben könnte, sey es auf eine verstohlne oder gewaltthätige Weise, so wirst du mich doch nicht überreden können, daß Ungerechtigkeit mehr Gewinnst verschaffe, als Gerechtigkeit. Diese Gesinnungen hat auch wohl ein anderer unter uns bey sich verspürt, und ich nicht allein. Uiberzeuge uns also, glücklicher Mann, hinreichend, daß unsere Gedanken falsch sind, indem wir Gerechtigkeit höher schätzen, als Ungerechtigkeit.

T. Und wie soll ich dich denn überzeugen? —

Denn wenn du durch das, was ich so eben gesagt habe, nicht überzeugt bist, kann ich denn noch weiter etwas an dir versuchen? Oder soll ich etwa meine Gründe deiner Seele eindrücken? S. Beym Jupiter, nein, das sollst du nicht; vielmehr bleibe vor allen Dingen dem nur immer getreu, was du etwa sagen möchtest; oder wenn du etwas darin anders setzen willst, so thue dieß unverstohlen, und überliste uns nicht. Jetzt aber siehest du, o Thrasymachus, damit wir noch einmahl auf das Vorhergehende zurücksehen, daß, da du anfangs den wahren Arzt und wahren Hirten aufs genaueste bestimmtest, nicht nöthig zu haben glaubst, diesen letztern in dem genauen Verstande beyzubehalten; sondern vielmehr meinst, daß der Hirt, so weit er Hirt ist, die Schafe weide nicht als einer, der auf das Beßte der Schafe bedacht ist, sondern als ein Gastbewirther, der sie zu einem herrlichen Mahl, das er zu geben vorhat, mästet; oder auch als ein Geldschneider, der sie zum Verkauf anzieht, und nicht als ein Hirt. Hingegen hat ja das Hirtenwesen keine andere Sorge, als eben demjenigen, wofür es bestimmt ist, das Beßte zu verschaffen. Denn für sich selbst hat es ja dasjenige hinreichend, was zu seiner beßten Vollkommenheit gehört, so lange es nähmlich sonst gar keiner Sache mehr bedarf, um Hirtenkunst zu seyn. Auf eben die Weise glaubte ich nun, daß wir auch nothwendig eingestehen müßten, daß jedes Regiment, so weit es wahres Regiment ist, auf das Beßte keines andern bedacht sey, als desjenigen, das von ihm regiert und bedient wird, gehe übrigens das Regiment

auf einen Staat, oder auf eine Familie. — Aber meinst du, daß die Regenten in den Staaten, nähmlich die wahren Regenten, ihr Regiment gern führen? T. Beym Jupiter, das meine ich nicht, sondern ich weiß es gewiß. S. Wie aber? ist es dir nicht bewußt, Thrasymachus, daß, was die übrigen Regimente betrifft, Niemand sie freywillig übernehmen will, sondern daß man dafür Belohnung verlangt, in der Voraussetzung, daß der Nutzen aus der Führung des Regiments nicht ihnen selbst, sondern den Regierten werde zu Theil werden? Auch hierauf antworte mir noch. Haben wir nicht angenommen, daß eine jede einzelne der Künste in ihrer einzelnen Beziehung sich von andern darin unterscheide, wodurch das Vermögen ihrer Wirkungen unterschieden ist? Hierauf antworte mir, glücklicher Mann, nach deiner wahren Meinung, damit wir doch etwas ausmachen. T. Ja eben dadurch unterscheidet sie sich. S. So verschafft uns denn auch jede dieser Künste den ihr eigenthümlichen Vortheil, und nicht den Vortheil aller, nicht wahr? Z. B. die Arzeneykunst, Gesundheit, die Steuerkunst, Lebenserhaltung bey Schifffahrten, und so die übrigen, jede auf ihre Weise. T. Freylich. S. Nicht auch die Lohndienerkunst, Lohn? Denn hierin liegt das eigenthümliche Vermögen derselben, oder nennst du etwa die Arzeneykunst und die Steuerkunst eine und dieselbe? oder wenn du in genauen Bestimmungen von der Sache reden willst, wie du dir vorgesetzt hast, so wirst du doch, wenn ein Steuermann zur Gesundheit gelangt ist, darum, weil das Fahren auf dem Meer ihm zu-

träglich ist, deßwegen die Steuerkunst nicht mehr Arzeneykunst nennen (als sie sonst diesen Nahmen verdient). T. Gewiß nicht. S. Ich glaube, auch nicht die Lohndienerkunst, wenn jemand dadurch, daß er um Lohn dient, gesund wird. T. Auch das nicht. S. Wie weiter? Sollte die Arzeneykunst wohl Lohndienerkunst heißen können, wenn ein Arzeneyverordnender sich Lohn geben läßt? T. Nein. S. Wir haben nähmlich eingestanden, nicht wah? daß eine jede Kunst ihren eigenthümlichen Vortheil verschaffe. T. Es mag seyn. S. Wenn es daher einen gewissen Nutzen gibt, den alle Künstler gemeinschaftlich genießen, so ist klar, daß sie von einer gewissen Sache, die bey allen dieselbe ist, gemeinschaftlich Gebrauch machen, und daraus Nutzen genießen. T. Es scheint. S. Nun sagten wir ja, daß die Künstler, indem sie sich Lohn geben ließen, Nutzen hätten, und dieser ihnen dadurch zu Theil würde, weil sie sich (außer ihrer Kunst) noch der Lohndienerkunst dazu bedienten. Er stimmte kaum bey. Ein jeder Künstler erhält also diesen Nutzen, nähmlich die Empfangung des Lohns, nicht aus seiner ihm eigenthümlichen Kunst; sondern, wenn wir die Sache genau untersuchen, so verschafft die Arzeneykunst Gesundheit, hingegen die Lohndienerkunst Lohn; eben so die Baukunst verschafft ein Haus, die Lohndienerkunst hingegen, die jene begleitet, Lohn. Und eben so thut eine jede aller übrigen Künste dasjenige Geschäft, was ihr eigenthümlich ist, und nutzt demjenigen, wofür sie bestimmt ist. Wenn aber der Kunst kein Lohn zu Theil wird, bleibt alsdenn noch etwas, wodurch

der Künstler aus seiner Kunst Nutzen ziehen könnte? T. Es scheint nicht. S. Die Kunst nutzt daher auch alsdann nicht, wenn sie umsonst arbeitet? T. Wie ich glaube. S. So ist dieses ja denn nun klar, daß gar keine Kunst und keine Herrschaft das, was ihr selbst nützlich ist, verschaffe, sondern was wir schon längst gesagt haben, das, was dem Beherrschten nützlich ist, sowohl besorge als verordne, indem sie das Zuträgliche jenes andern Theils, des Schwächern nähmlich, zum Augenmerk hat, und nicht den Nutzen des Stärkern. Eben deßwegen, lieber Freund Thrasymachus, sagte ich auch kurz vorhin, daß Niemand gern ein Regiment übernehmen wolle, und Niemand gern sich damit abgebe, fremde Uibel zu berichtigen, sondern dafür Belohnung verlange, weil derjenige, der auf eine rühmliche Weise durch seine Kunst thätig seyn will, niemahls das, was ihm selbst das Beßte ist, thut, indem er nach seiner Kunst Vorschriften gibt, sondern für das Beßte desjenigen, der durch die Kunst regiert wird, sorgt. Deßwegen muß man auch, wie es scheint, diejenigen, welche ein Regiment zu übernehmen Lust bezeugen sollen, eine Belohnung vorhalten, nähmlich Geld oder Ehre, oder auch Strafe, wofern sie etwa das Regiment nicht wollten.

G. Wie verstehst du dieß, Sokrates, fing hier Glaukon an. Denn die beyden ersten Arten von Belohnung erkenne ich; was aber die Züchtigung betrifft, deren du gedenkst, und die du als eine Art von Lohn anführst, so ist mir das unverständlich. S. Du kennst also nicht den Lohn der Recht-

schaffensten, erwiederte ich, warum diese unsträf-
lichen Männer das Regiment übernehmen, wenn
sie sich zu regieren geneigt bezeigen? weißt du dann
nicht, daß ehrsüchtig und geldgierig seyn schimpf-
lich genannt wird, und es auch ist? G. O ja,
das weiß ich. S. Deßwegen nun wollen rechtschaf-
fene Männer weder um des Geldes, noch um der
Ehre willen regieren; eben so wenig wollen sie auch
um des Regiments willen sich öffentlich Lohn ge-
ben lassen, und Lohndiener genannt werden; noch
selbst ins geheim aus ihrem Regiment Lohn zie-
hen, und Diebe heißen. Aber auch die Ehre macht
sie nicht geneigt; denn sie sind nicht ehrsüchtig. Es
muß ihnen also eine Nothwendigkeit vor Augen
liegen, und eine Bestrafung, wenn sie sich zum
Regiment geneigt beweisen sollen. Daher scheint es
wohl zu kommen, daß, wenn jemand gern zum
Regiment schreitet, und nicht vielmehr, weil es
die Noth erfordert, man es für schändlich hält.
Die größte von den Strafen ist, daß, wenn ein
solcher selbst nicht regieren will, er von einem Aer-
gern beherrscht wird: aus deren Befürchtung mir
die Rechtschaffenen das Regiment zu übernehmen
scheinen, wenn sie es übernehmen. Und alsdann
schreiten sie zum Regiment, nicht als wenn sie ein
gewisses Gut anträten, noch als wenn sie dabey
viel gutes erfahren würden; sondern als zu einer
nothwendigen Sache, und als solche, die nicht im
Stande sind, das Regiment auf Männer zu über-
tragen, die besser wären, als sie selbst, oder ih-
nen glichen: Sintemahl es scheint, daß, wenn ir-
gend ein Staat aus lauter rechtschaffenen Män-

nern bestünde, man eben so sehr darum kämpfen würde, nicht zu regieren, als man jetzt nach dem Regiment strebt; und eben hieraus würde auch offenbar einleuchten, daß ein wahrhaftiger Regent, der es in der That ist, auf das, nicht ihm selbst, sondern dem, der von ihm regiert wird, Zuträgliche bedacht sey; so daß ein jeder, der dieses einsähe, sich viel lieber entschliessen würde, sich von einem andern nützen zu lassen, als dadurch, daß er andern nützt, sich viel zu schaffen zu machen.

Diese Behauptung also gebe ich dem Thrasymachus auf keine Weise zu, daß das Gerechte das Zuträgliche des Stärkern sey. Allein diesen Punkt wollen wir noch wohl ein andermahl untersuchen. Viel wichtiger hingegen scheint mir das zu seyn, was Thrasymachus eben sagte, indem er behauptete, daß das Leben des Ungerechten viel glücklicher sey, als des Gerechten Leben. Was dich anbetrifft, Glaukon, auf welche von beyden Arten würdest du wählen? Und welches von beyden scheint dir der Wahrheit gemäßer das Glücklichere genannt zu werden? G. Ich glaube, daß das Leben des Gerechten das vortheilhaftere sey. S. Hast du denn wohl gehört, fragte ich weiter, was für große Güter, als mit dem Leben des Ungerechten verbunden, Thrasymachus kurz vorhin der Reihe nach hergezählt hat? G. Ich habe es gehört, versetzte er, bin aber nicht überzeugt. S. Willst du denn, daß, wenn wir irgend einen Weg ausfinden können, wir ihn zu überreden suchen, daß er nicht die Wahrheit rede? G. Wie sollte ich das nicht wollen? S. Wenn wir nun, fuhr ich fort, eine

andere Rede, die der seinigen entgegengesetzt ist, wider ihn halten, worin wir erzählen, was für große Güter auch das Gerechtseyn in sich halte, und er wiederum die Güter der einen, nähmlich seiner Rede, und wir die Güter der andern, nähmlich der unsrigen, gegen einander halten; so werden wir zählen und gegen einander ausmessen müssen, wie viel Güter wir beyde, jeder in seiner Rede, hergenannt haben, und alsdann werden wir gewisse Richter nöthig haben, welche zwischen uns entscheiden: wenn wir hingegen, wie bisher, wieder zu gemeinschaftlichen Einverständnissen uns bequemen, und so die Sache untersuchen; so werden wir zugleich Richter und Sachwalter seyn. G. Ja das ist wahr. S. Auf welche von beyden Arten gefällt es dir, daß wir die Sache vornehmen? G. Auf die letztere, war seine Antwort.

S. Nun wohlan, Thrasymachus, antworte uns, wie anfangs. Du behauptest doch, daß die höchste Ungerechtigkeit vortheilhafter sey, als die höchste Gerechtigkeit? T. Ja wohl behaupte ich das, und warum, ist angeführt. S. Sage mir doch, wie denkst du in Absicht dieses Punkts von ihnen? Du nennst doch das Eine von beyden Tugend, und das Andere Laster? T. Wie anders? S. Die Gerechtigkeit also Tugend, die Ungerechtigkeit hingegen Laster? T. Das wäre doch artig, schöner Mann, da ich ja sage, daß die Ungerechtigkeit nützlich sey, die Gerechtigkeit hingegen nicht. S. Nun wie denn? T. Gerade umgekehrt. S. Etwa die Gerechtigkeit Laster? T. Nein; sondern eine gutmüthige Einfalt. S. Die Ungerechtigkeit nennst

du also Argheit? T. Nein; sondern Verschlagenheit. S. Scheinen dir denn, o Thrasymachus, die Ungerechten auch klug und rechtschaffen zu seyn? T. Diejenigen unter ihnen, welche die Ungerechtigkeit aufs höchste zu treiben vermögend sind: die Städte und Völker unter ihre Gewalt zu bringen Macht genug haben. Du aber glaubst vielleicht, daß ich von solchen rede, welche die Beutel aufschneiden. Freylich ist auch dergleichen wohl nützlich, wenn es versteckt bleibt; es ist aber nicht der Rede werth, sondern das, was ich eben angeführt habe. S. Was du hiemit sagen wollest, ist mir nicht unverständlich. Allein darüber wundere ich mich, wenn du die Ungerechtigkeit zu einem Theile der Tugend und Weisheit machst, die Gerechtigkeit hingegen unter das Gegentheil setzest. T. Aber ich setze nun allerdings so. S. Das ist ja zu hart, lieber Freund, und fast unmöglich, daß jemand noch etwas dawider sagen könnte. Denn wenn du gesetzt hättest, daß die Ungerechtigkeit zwar Nutzen bringe, doch aber eingestündest, daß sie Laster oder ein schändliches Ding sey, wie einige andere thun; so wüßten wir wohl etwas zu sagen, wenn wir nach dem redeten, was der gemeine Glaube mit sich bringt. Nun aber gibst du offenbar zu erkennen, daß du das Ungerechte sowohl rühmlich als mächtig nennen, und ihm alle andere Vortrefflichkeiten beylegen werdest, die wir dem Gerechten zugeeignet haben, da du es ja schon unter die Tugend und Weisheit zu setzen Herz genug gehabt hast. T. Du ahndest vollkommen wahr.

S. Indessen darf ich doch nicht eher ablassen, den Faden der Untersuchung so lange fortzuziehen, bis ich abnehme, daß du nichts anders redest, als was du denkst. Denn in der That, Thrasymachus, jetzt scheinst du mir nicht zu scherzen, sondern zu reden, wie es dir um die Wahrheit scheint. T. Was gehet dir aber das an, ob es mir so scheine, oder nicht? warum widerlegst du nicht vielmehr meine Rede? S. Nichts (gehet es mir vielleicht an), indessen suche mir, ausser dem bisherigen, noch auf folgende Frage zu antworten: scheint dir der Gerechte wohl in dieser oder jener Sache über den Gerechten das Uibergewicht haben zu wollen? T. Auf keine Weise; denn so wäre er ja nicht so gefällig und gutmüthig, wie er nun ist. S. Wie aber? auch nicht im gerechten Verhalten? T. Auch nicht im gerechten Verhalten. S. Sollte er aber den Ungerechten zu übertreffen wohl der Mühe Werth achten, und glauben, daß es gerecht sey; oder nicht glauben, daß es gerecht sey? T. Er sollte es wohl glauben, und auch der Mühe werth achten, er möchte es aber wohl nicht können. S. Aber danach frage ich nicht; sondern ob der Gerechte es nicht der Mühe werth halten, noch Neigung haben möchte, nicht sowohl einen andern Gerechten zu übertreffen, als vielmehr den Ungerechten. T. So ist die Sache freylich. S. Wie stehts aber mit dem Ungerechten? Sollte sich dieser wohl bestreben, den Gerechten zu überwiegen, und zwar in gerechten Handlungen? T. Warum das nicht, da er sich ja bestrebt, alle zu überwiegen? S. Also wird der Ungerechte auch den ungerechten

Menschen in ungerechten Handlungen überwiegen wollen, und sich bestreben, daß er selbst über alle andere das größte Uibergewicht bekomme? T. Ohne Zweifel. S. Was wir also sagen, geht hierauf hinaus. Der Gerechte sucht kein Uibergewicht über seines Gleichen, sondern über sein Gegentheil: der Ungerechte hingegen sowohl über seines Gleichen, als über sein Gegentheil. T. Besser hättest du nicht reden können. S. Allein, ging ich weiter, der Ungerechte ist ja klug und rechtschaffen: der Gerechte hingegen keines von beyden. T. Auch das war gut. S. So hat denn der Ungerechte mit dem Klugen und Rechtschaffenen auch Gleichheit; der Gerechte hingegen Ungleichheit. T. Wie sollte es anders seyn, als daß derjenige, der so und so beschaffen ist, auch denen ähnlich zu seyn suchte, die so und so beschaffen sind; der hingegen nicht so beschaffen ist, auch diese Aehnlichkeit nicht suchte? S. Schön! Jeder von beyden ist also von der Art, wie diejenigen, denen er ähnlich ist. T. Das mag seyn, aber was soll denn weiter? S. Laß es nur seyn, Thrasymachus. Sagst du nicht von dem oder dem, daß er die Musik verstehe; von einem andern aber, daß er sie nicht verstehe? T. Das thue ich. S. Welcher von beyden ist weise in dieser Kunst, und welcher unweise? T. Wie kann ich anders sagen, als daß der Musikverständige weise, der Unwissende in der Musik hingegen unweise sey? S. So weit er nun weise ist, auch gut; so weit er unweise ist, schlecht? T. Freylich. S. Und wie ist es mit dem Heilungskundigen, nicht eben so? T. Eben so.

S. Scheint es dir nun wohl, beßter Mann, daß jemand, als ein Musikverständiger, wenn er die Leyer spielt, in dem, was die Spannung und Schlaffung der Saiten betrifft, mehr zu thun sich bestrebte, als ein Musikverständiger thut, und hierin ein Uibergewicht über denselben suchte? T. Mir nicht. S. Uiber den Musiklosen hingegen? T. Nothwendig. S. Und was wird der Heilungskundige thun? Wird er im Speise und Trank verordnen wohl mehr thun wollen, als ein Heilungskundiger oder die Heilungskunde thut? T. Gewiß nicht. S. Hingegen mehr als der, der kein Heilungskundiger ist, und die Heilkunst nicht üben kann? T. Freylich. S. Betrachte jede andere Kunstverständigkeit und Unkunde, ob es dir scheint, daß ein Kunstverständiger, von welcher Art er sey, in dem, was er thut oder verordnet, mehr zu thun sich entschließen sollte, als ein jeder anderer Kunstverständiger thut, und nicht vielmehr eben dasselbe mit dem, der ihm gleicht, zur Ausübung derselben Kunst. T. Nun vielleicht kann es nicht anders seyn, als daß dieses sich so verhalte. S. Wie aber? wird der Kunstlose nicht in beyden Fällen auf gleiche Weise mehr zu thun suchen, mehr als der Kunstverständige, und mehr als der Kunstlose? T. Vielleicht. S. Ist aber der Kunstverständige weise? T. Ja! S. Und der Weise gut? T. Ja! S. Der Gute und Weise wird daher nicht mehr zu thun suchen, als sein Gleicher; mehr hingegen, als sein Ungleicher und Gegentheil. T. Es scheint.

S. Der Stümper und Unwissende hingegen sucht

mehr, als sein Gleicher und als sein Gegentheil. T. Es scheint.

S. Haben wir nun nicht gesehen, Thrasymachus, daß der Ungerechte sowohl über seinen Gleichen, als über seinen Ungleichen das Uibergewicht suche? Redetest du nicht so? T. Das that ich. S. Der Gerechte hingegen wird, nicht wahr? kein Uibergewicht suchen über seinen Gleichen, wohl aber über seinen Ungleichen? T. Ja. S. Der Gerechte gleicht also dem Weisen und Guten; der Ungerechte hingegen dem Bösen und Unwissenden. T. Es hat fast das Ansehen. S. Wir haben uns aber darüber einverstanden, daß jeder von beyden so beschaffen sey, wie derjenige, dem er gleicht. T. Einverstanden ja. S. Der Gerechte erscheint uns daher als gut und Weise; der Ungerechte aber als unwissend und böse.

Dieses alles gestand Thrasymachus nun zwar ein, aber nicht mit der Leichtigkeit, wie ich es nach einander hersage; sondern er ließ sich dazu ziehen, ergab sich kaum, es kostete ihm unerhörten Schweiß, zumahl, da es heiß war. Auch sahe ich den Thrasymachus in dem Augenblicke zum ersten Mahl roth werden, vordem noch nie. Nachdem wir nun darüber eins geworden waren, daß die Gerechtigkeit Tugend und Weisheit sey, die Ungerechtigkeit hingegen Laster und Unwissenheit, sagte ich weiter, nun gut! dieser Punkt soll uns also auf diese Art ausgemacht seyn. Wir sagten aber auch, daß die Ungerechtigkeit etwas Mächtiges wäre: oder erinnerst du dich dessen nicht, Thrasymachus? T. Ich erinnere mich dessen wohl; allein es gefällt

mir nicht, was du da eben sagtest, und ich weiß wohl etwas dawider vorzubringen. Wenn ich indessen redete, so weiß ich wohl, daß du sagen würdest, ich hielte eine förmliche Rede. Entweder laß mich also sagen, was ich will, oder wenn du mich fragen willst, so frage, und ich will dir, wie die Kinder thun, wenn ihnen alte Frauen Mährchen vorerzählen, mit Gut! antworten, will dir Ja und Nein zunicken. S. Auf keine Weise wider deine eigene Meinung.

T. Ich will es so machen, daß es dir gefallen soll, weil du mich doch selbst nicht reden lässest. Willst du etwa mehr? S. Wahrhaftig, nichts mehr; sondern wenn du das thun willst, so thue es; ich aber will meine Fragen vorbringen. T. So frage. S. Damit wir nun unsere Rede der Ordnung nach durchgehen, so thue ich jetzt diese Frage, die vorhin eben da war, in welchem Verhältnisse die Gerechtigkeit gegen die Ungerechtigkeit stehe. Es wurde von dir doch gesagt, daß die Ungerechtigkeit etwas Mächtigers und Stärkeres sey, als die Gerechtigkeit. T. Das sage ich auch jetzt. S. Ist indessen die Gerechtigkeit Weisheit und Tugend, so wird sie uns auch, glaube ich, leicht etwas Stärkeres zu seyn scheinen, als die Ungerechtigkeit; wenn anders die Ungerechtigkeit Unwissenheit ist; und dieß möchte nun wohl ein jeder anerkennen. Allein ich wünsche nicht einmahl, o Thrasymachus, daß dies so schlechthin angenommen werde, sondern möchte die Sache etwa auf diese Art untersuchen. Erkenntest du wohl, daß es einen ungerechten Staat gebe, der andere Staa-

ten in die Knechtschaft zu ziehen ungerechter Weise unternimmt; und wohl schon in die Knechtschaft gebracht hat? Ja der etwa schon viele unter seiner Gewalt hält, die ihm dienen müssen? T. Wie sollte ich das nicht? Und dieß wird der beßte vor allen andern thun, der es in der Ungerechtigkeit am höchsten gebracht hat. S. Ich weiß wohl, versetzte ich, daß dies deine Behauptung war. Allein ich sehe hiebey nur darauf, ob ein Staat, der über einen andern Staat das Uibergewicht bekommen hat, ohne Gerechtigkeit diese Macht haben könne, oder ob er sie nothwendig mit Hülfe der Gerechtigkeit haben müsse.

T. Wenn, wie du eben sagtest, die Gerechtigkeit Weisheit ist, so mit Hülfe der Gerechtigkeit: verhält sich die Sache aber, wie ich sie beschrieben habe, so mit Hülfe der Ungerechtigkeit. S. Ich bin sehr erfreut, Thrasymachus, daß du mir nicht nur Ja und Nein zunickest, sondern auch sehr gut antwortest. T. Ich rede dir ja zu Gefallen. S. Du thust wohl; aber auch hierin sey mir gefällig, und sage mir, glaubst du wohl, daß irgend ein Staat, oder ein Kriegsheer, oder eine Gesellschaft von Strassenräubern, oder Dieben, oder sonst irgend ein Haufen von Menschen, der ungerechter Weise gemeinschaftlich wozu schreitet, etwas ausrichten könne, wenn die einzelnen Glieder einer solchen Gesellschaft Ungerechtigkeiten an einander verüben? T. Gewiß nicht. S. Wie aber, wenn die einzelnen Glieder einer solchen Gesellschaft Gerechtigkeit gegen einander beobachteten, würden sie es alsdann nicht viel besser können? T. Ja wohl. S. Die Ungerechtigkeit,

Thrasymachus, erweckt nähmlich Empörungen und Feindseligkeiten und Schlägereyen unter den Gliedern der Gesellschaft; die Gerechtigkeit hingegen Gleichgesinntheit und Freundschaft, nicht wahr? T. Es soll seyn, damit ich mit dir nicht uneins werde. S. Nun du thust wohl, beßter Mann. Beantworte mir aber auch dieß. Wenn das ein Werk der Ungerechtigkeit ist, Feindseligkeit zu erwecken, da wo sie sich findet, wird sie auch alsdann nicht machen, daß, wenn sie sich, es sey unter Freygebohrnen oder Knechten, findet, diese sich unter einander hassen, gegen einander empören, und dadurch unvermögend sind, gemeinschaftlich etwas auszuführen! T. Ja sehr. S. Und wie, wenn sie sich unter zweyen findet, werden diese nicht immer entzweyt seyn? sich hassen? und eben so wohl Feinde unter sich seyn, als sie Feinde von den Gerechten sind? T. Das werden sie. S. Wenn nun aber, o unvergleichlicher Mann, Ungerechtigkeit in einem einzigen sich findet, wird sie alsdann wohl ihre wesentliche Art ablegen, oder nichts desto weniger beybehalten? T. Nichts desto weniger soll sie sie beybehalten.

S. Wir sehen also, daß die Ungerechtigkeit eine solche Natur habe, die dasjenige, worin sie sich findet, sey es in einem Staate, oder einer Familie, oder unter einem Kriegsheere, oder in welcher Gesellschaft es sey, zuerst unvermögend macht, durch Hülfe seiner selbst etwas auszuführen, weil Aufruhr und Uneinigkeit da ist; ferner, daß sie auch mit sich selbst in Feindschaft stehe, und mit jedem, der ihr entgegen ist, wie auch mit dem Ge-

rechten. Ist das nicht so? T. Ja sehr. S. Findet sie sich nun in einem einzigen, so wird sie, glaube ich, alles das auch thun, was zu bewirken ihre Natur mit sich bringt. Zuerst wird sie machen, daß dieser einzige unvermögend ist, etwas zu thun, weil er mit sich selbst im Aufruhr steht, und mit sich selbst nicht gleichgesinnt ist; ferner, daß er ein Feind gegen sich selbst, und gegen die Gerechten ist. Nicht wahr? T. Ja. S. Gerechte, lieber Freund, sind doch wohl auch die Götter? T. Sie sollen es seyn, war die Antwort. S. Auch den Göttern also wird der Ungerechte Feind seyn, Thrasymachus; der Gerechte hingegen Freund. T. Sättige dich an deinen Folgerungen nach Herzenslust; denn ich werde dir nicht entgegenreden, damit ich mit unsern Gesellschaftern hier keine Zwistigkeiten bekomme.

S. Nun so mache denn, daß ich mich an den Uiberbleibseln auch noch völlig sättigen kann, indem du mir fernerhin antwortest, wie bisher. Dieses ist, daß die Gerechten auch weiser und besser und vermögender, etwas zu thun, scheinen; die Ungerechten hingegen unfähig, unter einander etwas in Gemeinschaft zu thun. Wenn wir indessen angenommen haben, daß eine Gesellschaft, die aus Ungerechten besteht, wohl einst in Gemeinschaft etwas gewaltig ausgeführt habe, so ist dieß nicht ganz und gar richtig von uns gesagt. Denn die einzelnen Glieder würden sich ja selbst einander anfallen, wenn sie ganz und gar ungerecht wären: vielmehr ist klar, daß eine gewisse Gerechtigkeit bey ihnen noch seyn mußte, welche machte, daß sie nicht auch eben sowohl gegen sich selbst, als gegen an-

dere, die sie anfielen, Ungerechtigkeiten verübten; und durch diese haben sie gethan, was sie gethan haben. Sie drangen sich aber zu Ungerechtigkeiten aus Ungerechtigkeit, weil sie um die Hälfte böse waren. Denn die ganz und gar Boshaften und im höchsten Grade Ungerechten sind auch im höchsten Grade unvermögend, etwas zu thun. Daß dieses sich nun so verhalte, und nicht, wie du anfangs festsetztest, sehe ich wohl ein. Ob aber die Gerechten auch besser leben, als die Ungerechten, und glücklicher sind, dessen Untersuchung wir uns zuletzt vorbehalten haben, müssen wir nun untersuchen. Nach dem, was bereits gesagt ist, scheinen sie mir, wie ich nicht anders sehe, auch dieses nun zu seyn; indessen muß es doch noch etwas genauer untersucht werden. Denn die Sache betrifft keine zufällige Kleinigkeit, sondern den wichtigsten Punkt, nähmlich was für eine Art zu leben jemand befolgen müsse. T. Untersuche denn.

S. Ich fange an. Sage mir also: Hältst du etwas für das besondere Geschäft eines Pferdes? T. Das thue ich. S. Würdest du dasjenige nun wohl für das Werk sowohl des Pferdes, als jedes andern Geschöpfs halten, was jemand entweder durch jenes allein, oder doch durch jenes am beßten thun kann? T. Ich verstehe dich nicht. S. Nun so betrachte dieses. Gibt es etwas anders, wodurch du sehen könntest, als die Augen? T. Gar nichts. S. Wie weiter? kannst du sonst womit, als mit den Ohren hören? T. Im geringsten nicht. S. Könnten wir also nicht mit Recht sagen, daß diese Geschäfte diesen Gliedern eigen sind? T. Ja wohl.

S. Weiter; einem Weinstocke kann man die Reben abschneiden mit einem Dolche, einem Schneidemesser und mit vielen andern Werkzeugen, nicht wahr? T. Wie anders? S. Aber doch mit keinem einzigen so gut, als der Sichel, die hiezu ganz eigentlich gemacht ist. Können wir daher nicht annehmen, daß dieß das eigene Werk dieses Werkzeugs sey? T. Ja das können wir annehmen. S. Nun, glaube ich, wirst du schon besser fassen können, was ich eben fragte, nähmlich, ob nicht eben das das Werk eines jedweden Werkzeugs sey, was entweder ganz allein durch dasselbe, oder doch unter allen ähnlichen Werkzeugen am beßten dadurch verrichtet wird. T. Nun ich fasse es, und mir scheint eben dieses das Werk eines jeden Dings zu seyn. S. Gut! Scheint es dir also auch; daß eine jede Sache, der ein eigenthümliches Werk zugeeignet ist, ihre Tugend habe? Laß uns aber auf dieselben Beyspiele wieder zurückkommen. Wir sagten doch, nicht wahr, daß die Augen ihre eigene Verrichtung haben? T. Die haben sie. S. Haben daher die Augen auch ihre Tugend. T. Auch ihre Tugend. S. Wie weiter? haben nicht auch die Ohren eine gewisse Verrichtung? T. Ja. S. Also auch eine Tugend? T. Auch eine Tugend. S. Und wie verhält es sich mit allen Gliedern und Werkzeugen, nicht eben so? T. Eben so. S. Könnten nun die Augen wohl jemahls ihr eigenthümliches Werk verrichten, wenn sie nicht die Tugend hätten, die ihnen eigenthümlich ist, sondern statt der Tugend eine Bösartigkeit? T. Wie sollte das? Du meinst vermuthlich die Blindheit statt der Sehekraft. S. Ihre Tugend bestehe, wor-

in sie wolle, versetzte ich; dieß ist gar nicht, wonach ich jetzt frage; sondern ob ihre eigenthümliche Verrichtung das, was sie zu verrichten hat, gut verrichte, vermöge der ihr eigenthümlichen Tugend; schlecht hingegen durch eine schlechte Beschaffenheit. T. Hiemit hat es allerdings seine Richtigkeit. S. Also werden auch die Ohren, wenn sie ihrer eigenthümlichen Tugend beraubt sind, ihre eigenthümliche Verrichtung schlecht ausrichten? T. Ja sehr. S. Und mögen wir alles andere in dasselbe Verhältniß setzen? T. Mir scheint es.

S. Nun wohlan, betrachte nach dem bisherigen auch folgendes. Hat wohl die Seele etwas als ihre eigenthümliche Verrichtung; was sich durch kein einziges von den übrigen vorhandenen Dingen verrichten ließe? Von der Art wäre etwa folgendes: Sorgfalt beweisen, regieren, rathschlagen und alles andere dieser Art. Gibt es wohl etwas anderes, als die Seele, der wir diese Dinge mit Recht beylegen, und sagen könnten, daß sie ihr eigenthümlich wären? T. Keinem andern, als der Seele. S. Und wie verhält sichs mit dem Leben selbst? sollen wir annehmen, daß es ein Werk der Seele sey? T. Vor allen Dingen. S. Nahmen wir nicht auch eine gewisse Tugend bey der Seele an? T. Das thaten wir. S. Wird also, o Thrasymachus, die Seele wohl jemahls ihre eigenthümlichen Verrichtungen gut ausrichten, wenn sie ihrer eigenthümlichen Tugend beraubt ist? oder ist das unmöglich? T. Unmöglich. S. Eine bösartige Seele muß also nothwendig schlecht regieren, schlechte

Sorgfalt beweisen; eine gute hingegen wird alles dieses gut thun. T. Nothwendig.

S. Sind wir nun nicht darüber eins geworden, daß die Tugend der Seele Gerechtigkeit sey, ihre Bösartigkeit hingegen Ungerechtigkeit? T. Darüber sind wir eins geworden. S. Bey einer gerechten Seele, und bey einem gerechten Manne wird also ein gutes Leben seyn; ein böses hingegen bey dem Ungerechten. T. Es scheint, sprach er, nach den Gründen deiner Rede. S. Nun aber ist der Gutlebende doch glücklich und selig; dessen Leben aber böse ist, das Gegentheil. T. Wie anders? S. Der Gerechte also glücklich, der Ungerechte hingegen elend. T. Sie sollen es seyn, war die Antwort. S. Nun aber ist elend seyn nicht vortheilhaft; wohl aber glücklich seyn. T. Wie das nicht? S. Die Ungerechtigkeit, glücklicher Thrasymachus, ist also niemahls etwas vortheilhafteres, als Gerechtigkeit. T. Diese Reden mögen dich laben, o Sokrates, statt eines Gastmahls, an dem Feste der Diana *).

S. Du hast es vielmehr gethan, o Thrasymachus, indem du sanftmüthig gegen mich geworden bist, und deine Heftigkeit hast schwinden lassen. Doch ist mein Labsal noch nicht das Beßte; freylich ist dieses mir, und nicht dir, zuzuschreiben. Aber gleichwie die Eßlüsternen allezeit nach den zugetragenen Gerichten schnappen und davon zum voraus kosten, ehe sie von dem ersten Gericht

*) Welches jetzt eben gefeyert wurde. S. den Anfang dieses Gespräches.

hinreichend genossen haben, eben so scheint es, daß, ehe die Frage, welche wir zuerst zu untersuchen anfingen, ausgemacht war, nähmlich was das Gerechte an sich wohl sey, auch ich jenes verlassen, und zur Untersuchung über das Gerechte geeilt bin, ob es nähmlich Laster und Unwissenheit, oder Weisheit und Tugend sey. Und wie darauf eine andere Behauptung vorkam, daß nähmlich die Ungerechtigkeit etwas Nützlicheres sey, als die Gerechtigkeit, so enthielt ich mich nicht, von jenem hierauf überzugehen. Daher hat mich denn das Schicksal getroffen, daß ich nach dieser ganzen Unterredung nichts weiß. Denn wenn ich nicht weiß, was das Gerechte an sich ist; so hat es gute Weile, daß ich wissen sollte, ob es eine gewisse Tugend sey, oder auch nicht, und ob der Besitzer desselben unglücklich sey, oder glücklich.

Zweytes Buch.

S. Nachdem ich dieses gesagt hatte, glaubte ich der Rede los zu seyn: es war dieses aber, wie es scheint, nur erst ein Vorspiel. Denn Glaukon, so wie er immer in allen Dingen der kühnste ist, war auch in diesem Augenblick mit dem Thrasymachus gar nicht zufrieden, daß dieser die Sache aufgegeben hatte; sondern sagte, willst du denn in der That das Ansehen haben, o Sokrates, als hättest du uns überzeugt, oder als wolltest du uns noch jetzt in Wahrheit überzeugen, daß das Gerechte auf alle Weise besser sey, als das Ungerechte? In Wahrheit, erwiederte ich, möchte ich das am liebsten, wenn es auf mich ankäme.

G. Du thust indessen doch nicht, was du willens bist. Denn sage mir einmahl, ob dir wohl ein solches Gut vorhanden zu seyn scheint, was wir gern haben mögen, nicht durch das, was daraus kommen kann, angereizt, sondern weil die Sache selbst blos um ihr selbst willen uns gefällt? Von der Art wäre der Genuß der Freude, nebst den übrigen Vergnügungen, so viel ihrer unschädlich sind, d. i. wenn dieselben nachmahls nichts anders zur Folge haben, als daß jemand Freude genießt. S. Mir scheint ein solches allerdings vorhanden zu seyn. G. Wie weiter? auch ein solches, was wir sowohl um sein selbst, als auch um desjenigen

willen lieben, was dadurch entsteht? Von der Art wäre wieder das Besonnenseyn, das Sehen, das Gesundseyn. Denn dergleichen Dinge gefallen uns ja um des Einen, wie um des Andern willen. S. Freylich. G. Bemerkst du auch wohl noch eine dritte Art des Guten, worin die Uibung des Leibes, das Gesundmachen eines Kranken, die Heilungskunst, und andere Gewerbe zum Gewinnst begriffen sind? Denn von diesen Dingen möchten wir doch wohl sagen, daß sie mühsam, uns aber auch nützlich wären; und daß wir sie an und für sich, blos um ihrer selbst willen, wohl nicht gern haben, doch aber um der Verdienst und übrigen Vortheile willen, welche daraus erfolgen. S. Auch diese dritte Gattung des Guten ist also da. G. Wie aber nun? Unter welche dieser drey Arten des Guten setzest du die Gerechtigkeit? S. Sie gehört, glaube ich, unter die schönste; die nähmlich sowohl um ihrer selbst, als um desjenigen willen, was daraus entsteht, geliebt werden muß von demjenigen, der glücklich seyn will. G. So scheint es indessen den meisten nicht, sondern sie setzen sie unter die mühsame Art, warum man sich um der Verdienste und guten Nachreden willen, weil dieses Ruhm macht, bestreben; sie selbst aber um ihr selbst willen fliehen müsse, weil sie ein beschwerliches Ding sey. S. Ich weiß wohl, daß man so denkt; und schon längst macht sie Thrasymachus, als eine Sache dieser Art, sehr herunter, da er hingegen die Ungerechtigkeit erhebt.

Indessen muß ich, wie es scheint, wohl schwer begreifen können.

G. Nun so höre denn auch mich, ob dir mei-

ne Meinung wohl richtig scheint. Denn Thrasymachus hat sich, wie ich glaube, durch deine Reden früher, als es Pflicht war, einnehmen lassen, wie eine Schlange, die sich durch Zauberlieder beschwören läßt. Meiner Einsicht nach ist hingegen die Behauptung so wenig von dem Einen, als vom Andern noch richtig dargethan. Denn ich wünsche zu hören, was jedes von beyden sey, und welche Kraft es an und für sich seiner Natur nach beweise, wenn es der Seele beywohnt: da ich hingegen die Gewinnste und das, was daraus entsteht, ganz bey Seite gesetzt wissen will. Daher werde ich es also machen, wenn du nichts dagegen hast. Ich will nähmlich die Behauptung des Thrasymachus von neuen vortragen, und zuerst angeben, was für eine Beschaffenheit nach der Meinung einiger die Gerechtigkeit habe, und woher sie ihren Ursprung nehme: zweytens aber, daß alle diejenigen, die darnach streben, ungern darnach streben, in sofern sie eine Nothwendigkeit, nicht aber weil sie ein Gut ist: und drittens will ich zeigen, daß sie dieses nicht ohne Schein thun; denn, sagen sie, das Leben der Ungerechten ist viel besser, als des Gerechten. Indessen kommt mir bis jetzt die Sache noch nicht so vor: ich bin aber doch unschlüssig, weil meine Ohren durch die Reden des Thrasymachus und tausend anderer so oft erschüttert worden sind. Was hingegen die Behauptung von der Gerechtigkeit betrifft, als sey sie eine bessere Sache, als Ungerechtigkeit, so habe ich noch nie einen so davon reden hören, wie ich wünschte. Ich wünsche aber einen darüber zu hören, der sie an sich, und um

ihrer selbst willen zu rühmen weiß. Vor allen andern aber glaube ich, daß du dieses am beßten thun könnest. Ich werde daher etwas anhaltender beym Lobe des ungerechten Lebens verweilen; aber während meiner Rede dir zugleich zeigen, auf welche Art ich gern möchte, daß auch du die Ungerechtigkeit wiederum herabsetzetest, die Gerechtigkeit hingegen erhöbest. Siehe also, ob das, was ich eben sage, dir genehm ist. S. So sehr, als nichts in der Welt. Denn von welcher Sache sollte wohl jemand, der guten Sinn hat, lieber oft zu reden und reden zu hören Vergnügen haben?

G. Du sprichst unvergleichlich. So höre denn über das, was ich als den ersten Punkt meiner Rede angab, was die Gerechtigkeit sey, und woher sie ihren Ursprung genommen habe. Ungerechtigkeit thun, sagt man, sey ein Gut: hingegen Ungerechtigkeit leiden ein Uibel. Aber das Ungerechtigkeit leiden enthalte mehr Uibel, als Gutes, das Ungerechtigkeit thun. Daher heißt es, nachdem die Menschen einander Böses gethan und Böses von einander gelitten, und beydes geschmeckt hatten, glaubten diejenigen, welche zu schwach waren, dem Einen auszuweichen, und das Andere zu erwählen, daß es vortheilhaft sey, einen gesellschaftlichen Vertrag zu machen, daß man weder Unrecht thun, noch Unrecht leiden wolle; und eben daher habe man angefangen, Gesetze zu geben, und dasjenige, worüber man sich verglichen hatte, festzustellen; so wie man das, was nach dem Gesetz verordnet war, gesetzmäßig und gerecht nannte. Hierin liege nun der Ursprung und das Wesen der Ge-

rechtigkeit: eine Sache, die zwischen dem, was das Beßte ist, wenn jemand nähmlich Ungerechtigkeit verübt, ohne dafür zu büßen, und dem, was das Schlimmste ist, wenn jemand Ungerechtigkeit leiden muß, ohne es ahnden zu können, in der Mitte stehe. Das Gerechte hingegen, als das Mittel von diesen beyden Dingen, werde geliebt, nicht weil es ein Gut an sich sey, sondern weil man es um seiner Kraftlosigkeit willen ungerecht zu handeln, so schätze. Denn sobald jemand im Stande sey, Ungerechtigkeit zu verüben, und zwar in der wahren Stärke als eines Mannes, werde er sich nie mit irgend einem andern in den Vertrag einlassen, weder Unrecht zu thun, noch Unrecht zu leiden. Denn er thäte unklug. Dieß ist also an sich die Natur der Gerechtigkeit, und so ist sie beschaffen; und so sind die Dinge, woraus sie ihren Ursprung genommen hat, wie ich es angegeben habe.

Daß aber auch diejenigen, welche sich derselben befleißigen, aus bloßem Unvermögen, Ungerechtigkeit zu thun, und also wider ihren Willen sich derselben befleißigen, können wir am beßten sehen, wenn wir uns ohngefehr folgenden Fall gedenken. Wir wollen einen Gerechten und Ungerechten setzen, und einen jeden von beyden gleiches Vermögen geben, zu thun, was ihm beliebt; darauf wollen wir beyde verfolgen, und sehen, wohin einen jeden von beiden seine Begierde treiben wird. Und so möchten wir den Gerechten wohl geradezu auf demselben Wege zu demselben Ziel eilend mit dem Ungerechten finden, weil er so gut wie der Ungerechte von der Begierde, andern überlegen zu

seyn, getrieben wird, welches jede Menschennatur als ein Gut an sich zu verfolgen nicht umhin kann, da sie hingegen durch den Zwang des Gesetzes auf die andere Seite, zur Beobachtung, der Gleichheit, gelenkt wird. Dieses Vermögen, wovon ich rede, fände aber auf die Weise am besten Statt, wenn das Schicksal beyden eine solche Gelegenheit zu Theil werden ließe, wie sie einst Gyges, einer von den Vorvätern des Lydus, gefunden haben soll.

Man erzählt nähmlich, daß, als dieser ein Lohnhirt bey dem damahligen Beherrscher von Lydien war, nach entstandenen häufigen Regengüssen und Erdbeben ein Theil des Bodens sich von einander gerissen habe, und ein Schlund in der Gegend, wo er seine Heerde weidete, entstanden sey. Uiber den Anblick desselben erstaunt, sey er hinabgestiegen, und habe unter andern wunderbaren Dingen, die man anführt, auch ein ehernes Pferd erblickt, das inwendig hohl und mit Thüren versehen war. Wie er durch dieselben hineinguckte, so sahe er eine Todtengestalt, die ihm von übermenschlicher Größe zu seyn schien. An diesem Leichnahm fand sich sonst nichts, als daß er einen goldenen Ring an der Hand hatte, welchen Gyges abzog und wieder herausstieg. Als darauf nun die Hirten, wie gewöhnlich, ihre monathliche Zusammenkunft bey dem Könige hielten, um demselben von dem Zustande ihrer Heerden zu berichten, soll auch er hingegangen seyn, mit dem Ringe an der Hand, und sich unter die übrigen gesetzt haben. Von ohngefähr traf es sich, daß er die Krone des Rings nach dem Inwendigen der Hand zu drehete, so

daß sie auf ihn selbst gerichtet war; und hierauf soll er den Beysitzenden unsichtbar geworden seyn, und diese sollen von ihm als einem, der sich entfernt hätte, geredet haben. Hierüber erstaunte er, er faßte den Ring und zog die Krone wieder auf die Oberfläche der Hand; und nachdem er ihn umgedrehet hatte, wurde er wieder sichtbar. Nachdem er dieß nun gemerkt hatte, machte er mit dem Ringe allerley Versuche, ob er diese Kraft des Unsichtbarmachens wirklich hätte. Bey diesen Versuchen traf es sich immer auf diese Weise, daß, wenn er die Krone des Rings einwärts zog, er unsichtbar wurde; sichtbar hingegen, wenn er sie auswärts drehete. Als er aber dieses wußte, suchte er es gleich dahin zu bringen, daß er unter diejenigen ernannt wurde, welche an den König, um Bericht abzustatten, geschickt wurden. Da er nun in das Schloß des Königs gekommen war, und die Gemahlin desselben zum Ehebruch verführt hatte, tödtete er mit Hülfe der Königin den König heimlistiger Weise, und bemächtigte sich seiner Herrschaft.

Gesetzt nun, es fänden sich zwey solcher Ringe, und der Gerechte zöge den einen, der Ungerechte hingegen den andern an den Finger, so möchte, so viel man sehen kann, doch wohl keiner von so eherner Standhaftigkeit seyn, daß er in der Gerechtigkeit beharrete, und Stärke genug hätte, sich fremder Güter zu enthalten und keine Hand daran zu legen; da es ihm doch frey stehet, unter diesen Umständen, sowohl vom öffentlichen Markt wegzunehmen, was ihm nur gelüsten kann, als auch in die Häuser zu gehen, und sich zu vermi-

schen, mit wem er nur will, und eben so auch zu tödten und zu entfesseln, welche er nur will; ja alles andere auf eben die Art zu thun, als wäre er ein Gott unter Menschen. Handelte er aber so, so thäte er ja nichts, was sich im geringsten von dem Betragen des Ungerechten unterschiede, sondern beyde gingen auf dasselbe aus. Und dieß möchte jemand doch wohl einen starken Beweis nennen, daß Niemand gern und willig gerecht sey, sondern vielmehr aus Zwang, weil es für ihn selbst kein Gut ist. Denn ein jeder wird, da wo er im Stande zu seyn glaubt, Ungerechtigkeit zu verüben, sie wirklich verüben. Jeder Mensch glaubt daher auch, daß die Ungerechtigkeit ein viel grösseres Gut sey für ihn selbst, als die Gerechtigkeit: und dieß glaubt er mit Recht, nach dem Ausspruche desjenigen, der nach solchen Gründen über diese Sache redet. Sintemahl, wenn jemand, nachdem er eine solche Gewalt in die Hände bekommen hat, niemahls irgend ein Unrecht verüben, oder irgend eins von den fremden Gütern anrühren wollte, so würden ihn alle Kenner für den elendesten und unklügsten Menschen halten, ob sie ihn gleich in Gesellschaft unter einander loben würden, um einander zu hintergehen, weil sie sich vor dem Bösen fürchteten, daß sie von ihm leiden könnten.

So verhält es sich also hiermit. Was hingegen das Urtheil über die Lebensart der beyden, wovon wir reden, betrifft, so werden wir auf die Weise am beßten im Stande seyn, richtig davon zu urtheilen, wenn wir den allerhöchst Gerechten und allerhöchst Ungerechten im weitesten Abstand gegen

einander betrachten. Und worin besteht dieser Abstand? Wir wollen keinem von beyden nur irgend etwas nehmen, weder dem Ungerechten, von dem, was die Ungerechtigkeit, noch dem Gerechten, von dem, was die Gerechtigkeit in sich hält; sondern wir wollen jeden von beyden in den vollkommensten Stand desjenigen setzen, was sein Bestreben ist. Zuerst soll der Ungerechte handeln, wie die erfahrensten Künstler es zu machen pflegen. Z. B. ein Steuermann, der den höchsten Gipfel seiner Kunst erreicht hat, oder ein Arzt von dieser Vollkommenheit, durchsiehet sowohl das Mögliche als das Unmögliche in der Kunst, und so wie er jenes unternimmt, läßt er dieses hingegen fahren. Ferner ist er auch vermögend, wenn er irgendwo gefehlt hat, den Fehler wieder zu berichtigen. Auf dieselbe Weise muß auch der Ungerechte, der seine Ungerechtigkeiten recht anzugreifen weiß, nicht dafür erkannt werden: da hingegen ein Ungerechter, der sich ertappen läßt, als ein Fuscher angesehen werden muß. Denn der höchste Grad der Ungerechtigkeit bestehet darin, daß jemand ein gerechter Mann zu seyn scheint, der es nicht ist. Wir müssen daher dem allerhöchst Ungerechten die allerhöchste Ungerechtigkeit geben, und ihm nichts abziehen; sondern ihm das Vermögen lassen, daß er durch Verübung der höchsten Ungerechtigkeiten für seine Person den höchsten Ruhm der Gerechtigkeit erwerbe; und daß, auch wenn er irgend worin einen Fehler macht, er doch vermögend sey, es wieder zu berichtigen; daß er Beredsamkeit genug habe, die ihn in den Stand setzt, die Menschen vom Gegentheil

zu überreden, wenn etwas von seinen Ungerechtigkeiten zur Rede kommt; und Gewalt brauchen kann, wo nur Gewalt nöthig ist, die er sowohl durch Kühnheit und Stärke, als auch durch Freunde und Vermögen sich verschaffen kann.

Da wir diesen also in solche Umstände gesetzt haben, so müssen wir auch den Gerechten im Gegensatze von jenem betrachten, als „einem arglosen und aufrichtigen Mann, wie Aeschylus sagt, der nicht rechtschaffen scheinen, sondern seyn will.“ Diesem müssen wir nun selbst das Ansehen des gerechten Mannes nehmen: denn wenn er gerecht zu seyn scheint, werden ihm Ehren und Geschenke nicht fehlen, eben darum, weil er ein solcher Mann zu seyn scheint. So sähe man denn nicht, ob er um des Gerechten, oder um der Geschenke und Ehren willen, ein solcher wäre. Wir müssen ihn von allem entblößen, nur nicht von der Gerechtigkeit, und müssen ihn so annehmen, daß er in Beziehung auf den erstern ganz entgegengesetzte Schicksale erfährt. Ohne die geringste Ungerechtigkeit zu verüben, muß er den Ruf der allerhöchsten Ungerechtigkeit haben; damit er die härtesten Prüfungen der Gerechtigkeit aushält, so soll er sich durch den bösen Ruf und durch das, was daraus folgt, nicht rühren lassen, sondern bis in den Tod standhaft beharren; sein ganzes Leben hindurch ungerecht zu seyn scheinen, da er doch gerecht ist. Auf diese Art muß man beyde betrachten, in so fern sie den höchsten Grad, der eine in der Gerechtigkeit, und der andere in der Ungerechtigkeit erreicht haben, damit man urtheilen kann, welcher von beyden glücklicher sey.

S. O je! versetze ich, wie strenge und genau, lieber Glaukon, reinigst du jeden dieser beyden Männer, wie eine Statüe, von allem Fremden, damit ein reines Urtheil über sie gesprochen werden könne. G. So sehr ich nur kann, versetzte er. Wenn wir uns nun beyde so gedenken, wird, wie ich glaube, gar keine Schwierigkeit seyn, nun weiter anzugeben, was für ein Leben so wohl der eine als der andere zu erwarten habe. Dieß muß also angegeben werden. Und wenn auch die Beschreibung etwas zu bitter ausfallen sollte, so glaube nicht, Sokrates, daß ich rede, sondern vielmehr diejenigen, welche die Ungerechtigkeit vor der Gerechtigkeit lobpreisen. Sie sagen aber folgendes: daß ein Gerechter von obiger Beschaffenheit werde gegeißelt, gemartert, gefesselt werden, daß man ihm die Augen ausbrennen, und am Ende, nachdem er alle Peinigungen ausgeduldet hat, ans Kreuz schlagen werde: und so wird er endlich wohl einsehen, daß man nicht gerecht zu seyn, sondern gerecht zu scheinen den Vorsatz haben müsse. Jenen Ausspruch des Aeschylus hingegen würde man daher viel richtiger auf den Ungerechten anwenden. Denn der Ungerechte sagt man, hält sich in der That bey demjenigen, worauf sein Bestreben geht, an der Wahrheit, und indem er nicht nach der Meinung des Volks lebt, will er nicht gerecht seyn, sondern scheinen; „sein Verstand hat eine tiefe fruchtreiche Furche, woraus die herrlichsten Anschläge hervorgrünen *)." Zuerst ist sein Ansehen herr-

*) Aeschylus.

schend im Staate, weil er das Ansehen eines Gerechten hat; ferner vermählt er sich, mit welcher er nur will, und verehligt seine Kinder, mit welchen es ihm beliebt, dieses Band einzugehen, und tritt in Gemeinschaft, mit welchen er will. Zu diesem allen kommt noch, daß er Vortheile und Gewinnste zieht, weil es ihm gar keinen schweren Gedanken macht, Ungerechtigkeiten zu verüben. Wenn er daher zu Dingen schreitet, wobey es Kampf und Zank gibt, betreffe es persönliche oder öffentliche Angelegenheiten, so hat er vor seinen Widersachern allezeit den Vorzug, und ist ihnen überlegen. Sein Uiberlegenseyn aber macht, daß er reich wird, daß er seinen Freunden wohl, und seinen Feinden wehe thun kann; daß er den Göttern Opfer schlachtet in reichem Maaße, und ihnen herrlichglänzende Geschenke in den Tempeln aufhängt; daß er viel besser, als der Gerechte, sowohl die Götter, als auch diejenigen unter den Menschen, die er sich erwählt, bedient. Daher es auch aus ganz natürlichen Gründen nicht anders seyn kann, als daß er viel Gottgeliebter, als der Gerechte sey. Auf die Art, sagt man, o Sokrates, wird dem Ungerechten zu einem viel bessern Leben, als dem Gerechten, so wohl von Göttern als Menschen Vorschub gethan.

S. Als Glankon dieses geredet hatte, schwebte mir etwas im Sinne, was ich hierauf sagen wollte; allein sein Bruder Adimanth fiel ein, du glaubst doch wohl nicht, o Sokrates, daß der Gegenstand unserer Rede schon erschöpft sey? S. Nun was fehlt denn noch? A. Eben das ist nicht

gesagt, was vor allen Dingen hätte gesagt werden sollen. S. Nun so stehe denn hier ein Bruder dem andern bey, wie man im Sprichwort sagt. Daher ersetze auch du noch oben drein, worin dieser dein Bruder noch Lücken gelassen hat. Und doch ist das, was er gesagt hat, schon hinreichend, mich kampflos zu machen, und mich außer Stand zu setzen, der Gerechtigkeit weiter beyzuspringen. A. Das heißt ja gar nichts, was du da sagst, versetzte er: vielmehr höre erst noch folgendes. Wir müssen nähmlich auch diejenigen Reden anführen, welche das Gegentheil enthalten von dem, was dieser mein Bruder gesagt hat; die Reden derer, welche die Gerechtigkeit rühmen, die Ungerechtigkeit hingegen verrufen, damit dasjenige, was mir Glaukon sagen zu wollen scheint, um so deutlicher ins Licht falle.

Nun ist es wohl wahr, daß sowohl Väter ihren Kindern, als auch alle diejenigen, welche für diesen oder jenen Vorsorge tragen, ihnen sagen und dringend einreden, daß man gerecht seyn müsse: dieß thun sie aber nicht, weil sie die Gerechtigkeit an und für sich selbst priesen, sondern um der guten Gerüchte willen, die daher entstehen, damit einem solchen, weil er gerecht zu seyn scheint, zufolge dieses Rufs Herrschaften und vortheilhafte Heirathen, ja alles dasjenige zu Theil werde, was Glaukon so eben der Reihe nach angeführt hat, als diejenigen Dinge, welche jemand zufolge eines guten Nahmens der Gerechtigkeit erhält. Noch vollständiger beschreiben diese auch diejenigen Vortheile, welche daraus, daß andere gute Meinungen von

einem haben, entspringen. Indem sie nähmlich den guten Ruf, worin ein solcher bey den Göttern steht, herbeyziehen, wissen sie die Güter, welche, wie sie sagen, die Götter den Heiligen schenkten, nicht zahlreich genug zu beschreiben: völlig so, wie der edle Hesiodus und Homer es beschreiben. Jener sagt nähmlich: „die Götter machen, daß Eichen für die Gerechten auf ihren Gipfelzweigen „Eicheln tragen, auf ihren mittleren Bienen *). „Ihre wollreichen Schafe aber werden niederge„drückt durch die Bürde ihrer Wolle **).“ Dazu kommen noch viele andere Güter, die zu dieser Art gehören. Auf ähnliche Art redet der andere: „Wenn „ein unsträflicher König, sagt er, der Gottes Bild „ist, in guter Gerechtigkeit waltet, dann trägt ihm „die schwarze Erde Waizen und Gersten; dann sin„ken die Bäume von Frucht; fruchtbare Schafe „gebähren, und Fische reicht ihm das Meer ***).“ Musäus aber und sein Sohn, rühmen noch höhere Güter, welche die Götter den Gerechten schenken. Indem sie die Gerechten in ihren Gesängen in die Unterwelt führen, und sie zur Tafel setzen, und ihnen ein Gastmahl der Heiligen bereiten, lassen sie sie bekränzt in vollem Trank alle Zeiten durchleben; da sie vielleicht keine rühmlichere Belohnung

*) D. t. sie lassen Honig triefen. Es ist von wilden Honigstöcken die Rede, welche die Bienen in hohlen Bäumen zu haben pflegen, und wovon man die Scheiben zu essen pflegte. Auf den Zweigen eines solchen Baums sitzen alsdenn die Bienen.

**) Hesiod. W. und T. Vers. 232.

***) Hom. Odyss. 19. 109.

der Tugend kannten, als einen ewigen Rausch. Andere aber geben den göttlichen Belohnungen der Gerechten eine noch längere Dauer. Dem Heiligen und Eidtreuen, sagen sie, folgen Kinder und Kindeskinder, und ein Geschlecht der Nachkommenschaft. Wegen dieser und anderer Güter dieser Art rühmen sie die Gerechtigkeit. Im Gegentheil lassen sie die Unheiligen und Ungerechten in der Unterwelt in einem gewissen Koth versinken, und zwingen sie, im Siebe Wasser zu tragen. Noch in ihrem Leben führen sie sie in die schlechtesten Gerüchte, und alle diejenigen Leiden, welche Glaukon von den Gerechten, die aber für Ungerechte gehalten werden, der Reihe nach angeführt hat, auf die Ungerechten anwenden, und von keinem andern wissen. Dieß wäre also das Lob und der Tadel von dem Einen wie von dem Andern.

Außer diesem betrachte auch noch eine andere Art von Reden, o Sokrates, die sowohl die Leute, als auch die Dichter von der Gerechtigkeit führen. Denn alle rühmen aus einem Munde, daß Mäßigkeit und Gerechtigkeit zwar ein rühmliches, doch aber schweres und mühseliges Ding sey; Zügellosigkeit hingegen und Ungerechtigkeit sey allerdings süß und leicht zu besitzen, nur aber nach der Meinung des Volks und nach dem Gesetze schändlich. Hingegen sagt man, daß überhaupt und meistens das Geschäft der Ungerechtigkeit vortheilhafter sey, als der Gerechtigkeit. Man trägt daher auch keinen Augenblick Bedenken, Gottlose, sobald sie Reichthum und andere Macht besitzen, sowohl vor einzelnen Menschen als vor ganzen Gesellschaf-

ten glücklich zu preisen, und zu ehren; diejenigen hingegen, welche etwa schwach und dürftig sind, zu schänden, und mit hochmüthiger Verachtung anzusehen, wodurch sie eben anzeigen, daß jene besser als diese sind.

Unter allen diesen Reden lauten aber diejenigen am wunderbarsten, welche man von den Göttern und der Tugend vorbringt. Sogar die Götter sollen vielen Rechtschaffenen nichts als Leidwesen und Unglück des Lebens zugetheilt haben, da sie hingegen den Gottlosen, ein ganz entgegengesetztes Loos zuwarfen. Die Gassenpriester und Wahrsager schleichen sich dazu in die Häuser der Reichen ein, und überreden sie, daß die Götter ihnen Gewalt gegeben hätten, Verbrechen, die etwa jenen (die Reichen) selbst, oder ihre Vorfahren begangen hätten, durch allerley Opfer und Zauberlieder bey Spielen und Festlichkeiten auszusöhnen; wenn ein solcher etwa an einem Feinde Rache üben wollte, so könne er mit wenigen Kosten dem Gerechten so gut, wie dem Ungerechten Wehe thun; denn wie sie vorgeben, so können sie, durch gewisse Verzauberungen und Fesselungen die Götter dahin bringen, daß sie ihnen zu Gebothe stehn müssen. Zur Bekräftigung alles dessen führen sie Zeugnisse der Dichter an. Einige, um zu zeigen, wie leicht man lasterhaft werden könne, führen die Verse des Hesiodus an: „Leicht ist es, den Weg des Lasters „in Haufen zu gehen; denn eben ist der Pfad, „und jedem wohnt es sehr nahe: vor die Tugend „hingegen ist Schweiß von den Göttern gesetzt, „und ein Weg, der lang und steil zu wandern ist."

An=

Andere hingegen, welche beweisen wollen, daß die Götter von den Menschen nach Willkühr geleitet werden können, berufen sich auf Homers Zeugniß: daß nähmlich auch dieser gesagt habe: „Ja selbst „die Götter sind lenksam. Und die Menschen zie„hen sie durch Opfer und schmeichelnde Bitten, „durch Opfertrank, und durch den Wohlgeruch des „Opferfetts zu ihrer Gunst; sie bitten ab, wenn „ja einer ihren Willen überschritten, und sich ver„gangen hat.“ Sie tragen aber auch ein ganzes Bündel von Schriften des Musäus und Orpheus, welche ihrem Vorgeben nach Gezeugte der Musen und der Selene (Mond) sind, mit sich herum, nach deren Anweisung sie die Opfergebräuche verrichten, und reden nicht nur diesem oder jenem, sondern sogar ganzen Städten ein, daß Aussöhnungen und Reinigungen der Missethaten durch Opfer und lustige Spiele geschehen; sie haben dergleichen sowohl für noch Lebende, als für Gestorbene, welche sie Todtenopfer nennen, welche uns von den Uibeln jener Welt erlösen sollen; da hingegen schreckliche Unseligkeiten auf diejenigen warten, welche diese Opfer versäumt haben.

Alle diese Reden, mein lieber Sokrates, fuhr er fort, die man von dieser Art, und von solchem Gewicht über Tugend und Laster hören läßt, und über die Gesinnung, nach welcher Menschen und Götter diese Dinge schätzen, wenn sie von den Seelen junger Leute vernommen werden, was sollen wir glauben, daß diese wohl anfangen, so viel ihrer von der Natur gute Anlagen bekommen haben, und fähig sind, aus allen Reden, zu wel-

chen sie mit heißer Begierde herbeyspringen, vernünftige Folgerungen zu ziehen, in Absicht auf die Beschaffenheiten, die jemand haben muß, und in Absicht auf den Weg, den jemand erwählt haben muß, um die Bahn des Lebens aufs beste zu durchwandern? Ein solcher müßte zufolge jener Wahrscheinlichkeiten mit dem Pindar natürlich wohl zu sich selbst sagen: „Wie, soll ich jene erhabene „Burg der Gerechtigkeit hinanklimmen, oder den „krummen Pfad des Betrugs erwählen, und auf „diese Art umzäunt meine Tage durchleben?“ Denn nach den Aussprüchen jener Reden habe ich, wenn ich zwar gerecht bin, es aber nicht auch scheine, nicht den winzigsten Vortheil, da mir hingegen Mühseligkeiten und Bestrafungen vor Augen stehen. Auf der andern Seite spricht man dem Ungerechten, der sich aber in den Ruf der Gerechtigkeit gesetzt hat, ein göttergleiches Leben zu. Muß ich nicht, da, wie mir die Weisen offenbaren, das Scheinen auch die Wahrheit der Sache, und den Gebiether der Glückseligkeit sich unterwürfig macht, vielmehr nach dieser Seite ganz und gar meinen Lauf richten? Ich werde die Außenscheine der Tugend, und die sinnliche Gestalt derselben, wie ein Schattenbild rings um mich her werfen, und den listigen in tausend Ränken verschlagenen Fuchs des weisesten Archilochus hinter mir herziehen müssen. Allein, wird jemand sagen, es ist doch nicht leicht, daß ein böser Mensch sich niemahls verräth. Freylich, werde ich darauf dienen, aber es gibt auch überhaupt kein einziges von den großen Dingen, das sogleich bey der Hand wäre:

demohngeachtet müssen wir, wenn wir anders glücklich seyn wollen, keinen andern Weg erwählen, als wohin uns die Fußstapfen obiger Reden hinweisen. Zum Verborgenbleiben werden wir schon durch Theilnehmungen anderer und durch Freundschaften gebracht werden. Es gibt ja Lehrer der Uiberredungskunst, welche mich klug genug machen, das Volk so wie die Richter durch Reden zu täuschen, wovon wir den letzten Theil überreden, und den ersten zwingen werden, um bey unsern Uiberwältigungen anderer der Strafe zu entkommen.

Aber was sagen die Götter dazu? die kann man doch weder betriegen noch zwingen. Ey nun, wenn sie entweder gar nicht sind, oder aus keinem einzigen der menschlichen Dinge sich etwas machen, so haben auch wir uns nichts daraus zu machen, wie wir vor ihnen versteckt seyn wollen. Sind sie hingegen da, und bekümmern sich um menschliche Dinge, so kennen wir sie ja doch sonst nirgends her, oder haben sonst woher von ihnen gehört, aus den Reden der Leute, und aus den Dichtern, die ihre Geschlechtsfolgen herzählen. Nun aber sagen ja selbst diese, daß die Götter durch Opfer und schmeichelnde Bitten und aufgehängte Geschenke auf Seitenwege sich lenken lassen. Unter diesen Dingen muß man entweder beyden, oder keinem von beyden glauben. Muß man ihnen glauben, so muß man auch Ungerechtigkeiten verüben, und nach verübten Ungerechtigkeiten Opfer schlachten. Denn wollten wir wirklich gerecht seyn, so würden wir zwar von den Göttern nicht gestraft werden, aber auch die Gewinnste der Ungerechtigkeit mit Gewalt

von uns stoßen: als Ungerechte hingegen machen wir Gewinnst, und, wenn wir die Gerechtigkeit überschritten und uns vergangen haben, so rufen wir die Götter an, und, indem wir sie überreden, machen wir uns von ihnen los, ohne zu büßen. Aber in der Unterwelt werden wir denn büßen müssen, für das, was wir hier verbrochen haben, entweder wir selbst, oder unsere Kindeskinder. — Ei, lieber Freund, wird der antworten, der räsoniren kann, die Todtenopfer vermögen ja auch ein Großes, und die Götter sind ja versöhnbar, wie ganze große Städte lehren so gut, als die Söhne der Götter, die Dichter und Propheten, die göttliches Geschlechts sind, welche bezeugen, daß diese Dinge so und nicht anders sind. Nach welchem Grunde sollten wir nun noch weiter die Gerechtigkeit lieber, als die allerhöchste Ungerechtigkeit erwählen, bey welcher, wenn wir sie nur unter dem trüglichen Scheine des Guten besitzen, es uns unter Göttern und Menschen nach Herzenslust ergehen wird, wir mögen leben, oder gestorben seyn, wie die Reden so vieler Weisen vom höchsten Gipfel lehren.

Wie ist es nun nach allem, was bisher gesagt ist, noch möglich, Sokrates, daß jemand die Gerechtigkeit in Ehren hält, der irgend Vorzüge des Glücks, des Vermögens, der Leibes und des Geschlechts hat, und der nicht vielmehr lachen müßte, wenn er sie rühmen hört? Ja ich glaube sogar, daß, wenn jemand im Stande wäre, offenbar zu zeigen, daß das, was wir gesagt haben, falsch sey, und er hingegen hinreichend

erkennte, daß nichts besseres sey, als Gerechtigkeit, er doch wohl große Nachsicht beweisen müsse gegen die Ungerechten, ohne auf sie zu zürnen. Er siehet vielmehr ein, daß außer demjenigen, der etwa durch einen göttlichen Naturtrieb geleitet, ungerecht zu seyn verabscheuet, oder sich dessen enthält, nachdem er zu einer Wissenschaft in dieser Sache gelangt ist, sonst wohl Niemand unter allen Menschenkindern gern und willig gerecht ist; sondern aus purer Feigheit, oder aus Alter, oder wegen sonst einer Schwachheit die Ungerechtigkeit tadelt, weil er selbst unvermögend ist, eben das zu verüben. Daß dieses so sey, ist daraus klar. Denn der erste unter Menschen dieser Art, der zu einem Vermögen, ungerecht zu handeln gelangt, ist auch der erste, der ungerecht handelt, so viel er nur kann.

Und von alle diesem ist keine andere Ursache, als eben diejenige, welche gemacht hat, daß wir, sowohl dieser Glaukon, als ich, unsere ganze Rede wider dich, o Sokrates, gerichtet haben, ich meine nähmlich, daß unter allen von eurer Art, so viel sich derselben als Lobpreiser der Gerechtigkeit angeben, von den urältesten Helden anzurechnen, deren Reden bis auf die Menschen unserer Zeit gekommen sind, nicht ein einziger jemahls aus einem andern Antriebe die Ungerechtigkeit getadelt und die Gerechtigkeit gelobt habe, als blos um der Meinungen und Ehren und Belohnungen willen, die daher kommen; da hingegen jedes dieser beyden Dinge, sowohl die Gerechtigkeit als Ungerechtigkeit, an und für sich betrachtet, und nach

seiner eigenthümlichen Kraft, die es auf die Seele des Besitzers, wenn es darin wohnt, beweist, und wonach es sich weder Göttern noch Menschen zu erkennen gibt, noch nie von jemanden weder in Gedichten, noch einzelnen Reden ausführlich erklärt ist: daß das Eine, nähmlich die Ungerechtigkeit, das größte aller Uibel sey, die eine Seele in sich nur haben kann; die Gerechtigkeit hingegen das größte Gut. Denn wenn ihr Lobredner der Gerechtigkeit von Anfang an diese Sprache geführt, und uns von Jugend auf davon überzeugt hättet; so würden wir nicht unter einander auf unserer Hut seyn, damit nicht einer am andern Ungerechtigkeit verübte, sondern ein jeder würde selbst von sich selbst der beste Hüter seyn, aus Furcht, daß sonst, wenn er ungerecht handelte, das größte Uibel bey ihm wohnte.

Solche Dinge nun, o Sokrates, ja vielleicht noch mehrere, als diese sind, würde Thrasymachus, ja auch wohl ein anderer, so gut als ich über Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit sagen können, um die Begriffe dieser beyden Dinge gewaltsam zu verdrehen, wie ich wohl glaube. Ich hingegen habe, — denn es wäre unrecht, wenn ich etwas vor dir geheim halten wollte, — aus Begierde von dir den Beweis des Gegentheils zu hören, mit der möglichsten Ausführlichkeit dieses zu reden gesucht. Daher zeige du uns durch einen Gegenbeweis, nicht nur, daß Gerechtigkeit besser sey, als Ungerechtigkeit; sondern auch, was ein jedes dieser beyden Dinge, an und für sich, durch seine eigene Natur, auf den Besitzer für Wirkung

habe, und daß das Eine darum Uibel, das Andere Gut sey. Die Meinungen hingegen sondern ganz davon ab, wie Glaukon auch verlanget hat. Denn wenn du nicht auf beyden Seiten das Lügenhafte absonderst, das Wahre hingegen hinzufügst, so werden wir sagen, daß du nicht das Gerechte, sondern das Gerechtscheinen lobest; und eben so wenig das Ungerechtseyn tadelst, sondern das Ungerechtscheinen; daß du sowohl selbst vorschreibest, einer der ungerecht ist, müsse täuschen, als auch dem Thrasymachus eingestehest, daß das Gerechte, als ein fremdartiges (durch äußere Umstände herbeygezogenes) Gut, das Zuträgliche des Stärkern sey; das Ungerechte hingegen etwas sey, daß sich selbst zuträglich und vortheilhaft, dem Schwächern aber unzuträglich ist.

Weil du daher doch bezeugt hast, daß die Gerechtigkeit eines der allergrößten Güter sey, welche werth sind, daß man sie sowohl um ihrer Früchte willen, als auch noch vielmehr an sich, um ihrer selbst willen, besitzt, wohin, zum Beyspiel, das Sehen, das Hören, das Verständig- und Gesundseyn gehören, nebst andern Gütern, so viel derselben durch ihre eigenthümliche Natur, und nicht durch die davon gefaßte Meinung, fruchtbar sind; so halte jetzt der Gerechtigkeit in demjenigen eine Lobrede, wodurch dieselbe an und für sich, durch ihre eigenthümliche Natur, ihrem Besitzer nützlich wird: und bey der Ungerechtigkeit zeige das, was eigentlich darin schädlich ist. Die Belohnungen hingegen und Meinungen überlaß der Lobpreisung anderer. Denn bey andern möchte ich es

noch wohl ertragen, wenn sie um dieser Dinge willen die Gerechtigkeit lobten, und die Ungerechtigkeit tadelten, indem sie die Meinungen über diese Dinge und die Vergeltungen derselben rühmten oder herdurchzögen, bey dir aber gar nicht, wenn du es nicht besonders verlangtest, weil du dein ganzes Leben mit nichts anders, als mit Betrachtung eben dieser Sache, zugebracht hast. Zeige uns daher nicht nur durch einen entgegengesetzten Beweis, daß die Gerechtigkeit besser als Ungerechtigkeit sey; sondern auch, was ein jedes dieser beyden Dinge an sich durch seine eigene Natur auf seinen Besitzer wirke, es mag vor den Göttern und Menschen verborgen seyn, oder nicht verborgen seyn, daß das Eine nähmlich ein Gut, das Andere ein Uibel sey.

Die glücklichen Gaben des Glaukon und Adimanth hatten mich zwar immer gereizt, in diesem Augenblick aber, nachdem ich solche Reden von ihnen gehört hatte, ward ich fast sehr entzückt, und sagte: Vortrefflich, o Söhne eines solchen Vaters, singt Glaukons Liebhaber gleich im Anfange seines elegischen Gedichts, welches er verfertigte, als ihr durch den Kampf zu Megara einen so großen Ruhm erhalten hattet, von euch: „Söhne Ari„stons, ihr göttlichen Sprößlinge eines so berühm„ten Mannes!“ Dieses, meine Freunde, scheint in der That sehr wohl auf euch zu passen. Denn ihr müßt in der That eine göttliche Ader bekommen haben, wenn ihr nicht überzeugt seyd, daß Ungerechtigkeit besser als Gerechtigkeit sey, da ihr

doch im Stande seyd, auf solche Art für die Ungerechtigkeit das Wort zu führen. Denn ihr scheint mir in Wahrheit davon nicht überzeugt zu seyn. Ich schließe dieses aber aus eurem übrigen Betragen, ob ich gleich sonst nach den bisherigen Reden dieses nicht glauben würde. Je mehr ich es aber dennoch glaube, um so mehr bin ich verlegen, was ich machen soll. Denn ich weiß weder, wie ich der Gerechtigkeit aufhelfen könne; ich halte mich nähmlich dazu ganz unvermögend, und zwar aus dieser Anzeige, weil ich sehe, daß dasjenige, was ich auf die Reden des Thrasymachus antwortete, und wodurch ich klar zu zeigen glaubte, daß die Gerechtigkeit besser als die Ungerechtigkeit sey, von euch nicht als gültig angenommen wird: — noch weiß ich eben so wenig, wie ich die Vertheidigung der Gerechtigkeit aufgeben könne. Denn ich befürchte, daß es ein unheiliges Betragen sey, die Beschuldigungen der Gerechtigkeit anzuhören, da ich gegenwärtig bin, und dabey die Vertheidigung ihrer Sache fahren zu lassen, ohne ihr Hülfe zu schaffen, so lange ich athme und Worte von mir geben kann. Das beste wird also seyn, ihr auf die Art beyzuspringen, wie ich kann.

Darauf suchten sowohl Glaukon als die übrigen durch alle mögliche Bitten mich zu bewegen, daß ich ihr zu helfen suchte, und ihre Vertheidigung nicht aufgäbe, sondern vielmehr ausforschte, was jedes von beyden sey, und wie sich die Wahrheit in Absicht des Nutzens, sowohl des Einen als des Andern, verhalte, ob so oder so. Ich antwortete daher, was mir richtig schien, daß die

Untersuchung, an die wir uns machen wollten, keine gemeine Sache sey; sondern, wie ich glaubte, einen sehr scharfsüchtigen Mann erfodere. Indessen, da wir doch nicht solche scharfsehende Männer sind, so glaube ich, wir müssen die Untersuchung der Sache auf eine solche Art anstellen, wie etwa diejenigen es machen würden, denen jemand anbeföhle, eine kleine Schrift in der Ferne zu lesen, da sie doch nicht scharf sehen könnten. Wenn nähmlich ein solcher erst bemerkt hätte, daß dieselbe Schrift auch noch sonst wo größer und mit größern Charakteren geschrieben stünde, so würde er, wie ich glaube, es für sehr dienlich halten, zuerst diese zweyte Schrift zu lesen, und darauf jene kleinere anzusehen, ob sie mit jener ganz völlig übereinkomme. Das ist sehr richtig, antwortete Adimanth; aber in wie fern, Sokrates, siehest du denn eine Aehnlichkeit zwischen diesem Beyspiel und der Untersuchung über das Gerechte? S. Ich will es dir sagen, erwiederte ich. Die Gerechtigkeit, sagten wir, nicht wahr, findet sich in einem einzelnen Menschen, sie findet sich aber auch wohl in einem ganzen Staate? A. Ja freylich. S. Ist nun ein Staat nicht etwas größeres, als ein einzelner Mensch? A. Ja, etwas größeres. S. So möchte denn vielleicht auch die Gerechtigkeit in dem größern Bilde größer gezeichnet, und leichter wahrzunehmen seyn. Wenn es euch also nicht zuwider ist, so wollen wir zuerst untersuchen, von welcher Art die Gerechtigkeit in ganzen Staaten sey: darauf wollen wir so denn auch dieselbe Untersuchung bey dem einzelnen Menschen für sich anstellen, in-

dem wir bey dem Bilde des kleinern Gegenstandes immer auf die Aehnlichkeit des größern sehen. A. Nun du scheinst mir nicht übel zu reden. S. Wie aber, versetzte ich, wenn wir die Entstehung eines Staats in Gedanken betrachteten, würden wir denn nicht auch sehen können, wie Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit sich darin erzeugt? A. Es möchte wohl. S. Und wenn dieß geschieht, so haben wir Hoffnung, das, was wir suchen, leichter zu finden, nicht wahr? A. Viel leichter. S. Es scheint also, wir müssen Hand ans Werk legen, und diese Sache beschreiben. Denn, wie ich glaube, ist dieß kein leichtes Werk. Braucht also eure Augen. A. Wir haben sie schon in Bereitschaft, versetzte Adimanth, nur mußt du bey deinem Versprechen bleiben.

S. Ein Staat also, fing ich an, entstehet, wie ich glaube, alsdann, wenn ein jeder von uns sich selbst nicht genugsam ist, sondern vieles andern bedarf: oder denkst du dir einen andern Ursprung, wonach ein Staat sich bildet? A. Keinen andern, war die Antwort. S. Nachdem nun auf diese Weise ein Mensch sich mit dem andern verbindet um des Bedürfnisses einer andern Sache willen, und wieder mit einem andern um des Bedürfnisses wieder einer andern Sache willen, so hat das Bedürfniß vieler Sachen viele Menschen zusammengebracht, um gemeinschaftlich bey einander zu wohnen; damit sie sich unter einander gesellschaftliche Hülfe leisteten, und diesem gesellschaftlichen Beyeinanderwohnen haben wir den Nahmen Staat gegeben, meinst du nicht? A. Ja wohl.

S. Nun aber gibt keiner dem andern etwas von dem Seinigen, wenn ihr ihm etwas gibt, auch nimmt er nichts wieder für das Seinige, als weil er glaubt, daß dieses für ihn besser sey. A. Freylich wohl. S. Nun gut! Laß uns denn in Gedanken einen Staat bauen von seinen ersten Gründen an. Unser Bedürfniß aber, wie es scheint, wird sie bauen. A. Wie anders? S. Aber das erste und dringendste der Bedürfnisse ist doch wohl Verschaffung des Unterhalts, weil wir ohne diesen nicht seyn und leben können. A. Ganz und gar. S. Das zweyte geht auf Wohnung; das dritte auf Kleidung und was dahin gehört. A. Das ist so. S. Sage mir aber einmahl, wie wird ein Staat zur Verschaffung so vieler Dinge hinreichen? wird nicht einer darin ein Feldbauer, ein anderer ein Hausbauer, wieder ein anderer ein Tuchweber seyn müssen? ja werden wir nicht auch einen Schuster eben dahin versetzen, und sonst jeden andern von den Künstlern, die unsern Leib bedienen? A. Ja freylich. S. Nach der äußersten Nothwendigkeit bestände also unser Staat doch wenigstens aus vier oder fünf Leuten. A. Es scheint. S. Wie nun weiter? soll ein jeder von diesen seine eigenthümliche Arbeit zum gemeinschaftlichen Besten aller verwenden? Z. B., soll der Feldbauer als ein einziger Mann, für die viere Nahrung verschaffen, und soll er zur Anschaffung der Nahrung, wovon er allen übrigen mittheilen kann, viermahl so viel Zeit und Arbeit aufwenden? oder soll er, um die übrigen unbesorgt, blos für sich den vierten Theil dieser Nahrung an-

schaffen, in dem vierten Theile der Zeit, und hingegen von den drey übrigen Theilen den einen auf die Zurichtung einer Wohnung verwenden, den andern aber auf Kleidung, und den dritten auf Schuhe? Soll er sich also durch nichts zu thun machen, daß er andern mittheilt, sondern selbst bloß durch sich selbst die Bedürfnisse seiner selbst sich verschafft? A. Auf die erste Art, o Sokrates, versetzte Adimanth, möchte die Sache vielleicht weniger Schwierigkeit haben, als auf die letzte. S. Beym Jupiter, das nimmt mir auch gar kein Wunder, erwiederte ich. Denn auch ich selbst bemerke bey mir eben, da du redest, daß zuerst nicht jeder Mensch mit jedem Menschen eine große Gleichheit hat, sondern daß die Menschen ihrem Naturel nach unterschieden sind, so daß der eine mehr vorzügliches Geschick zu diesem, der andere mehr zu jenem Geschäfte hat. Oder scheint dir das nicht? A. Mir scheint es. S. Wie nun? Auf welche von beyden Arten wird jemand sein Geschäft vollkommner thun, wenn er als einziger Mann viele Künste treibt, oder wenn er nur eine um die Hand hat, da er selbst nur Einer ist? A. Wenn er, versetzte Adimanth, nur eine um die Hand hat, da er selbst nur Einer ist. S. Allein ich glaube, auch das ist klar, daß, wenn jemand den günstigen Zeitpunkt eines Geschäfts ungenutzt verfliegen läßt, dadurch das Werk selbst verlohren gehe. A. Das ist freylich klar. S. Denn ich glaube, das, was gearbeitet werden muß, wartet nicht auf die Muße des Arbeitenden: sondern nothwendig muß der Arbeitende dem auszuarbeitenden Werke nachgehen,

und nicht in der Fassung, als wenn es Nebenwerk wäre. A. Nothwendig. S. Von diesen Geschäften der Kunst wird nun sowohl von jeder einzelnen Art mehreres, als auch jedes einzelne vortrefflicher und leichter vollendet werden, wenn ein Einziger ein einziges Geschäft treibt, und zwar ein solches, wozu er natürliches Geschick hat, und wobey er die günstigen Zeitpunkte beachtet, indem er von allen andern feiert. A. Das ist auf alle Weise so.

S. Unser Staat, o Adimanth, wird also, zur Erwerbung der Dinge, die wir angeführt haben, mehr als vier Menschen zu Bürgern nöthig haben. Denn der Feldbauer wird, wie es scheint, sich doch wohl selbst nicht seinen Pflug machen wollen, wenn er anders von der bessern Art seyn soll; und eben so wenig seine Spaten und andere Werkzeuge, die zum Ackerbau gehören. Auch wird der Baumeister sich gleichfalls seine Werkzeuge nicht selbst machen; denn auch dieser bedarf vieler Dinge. Und ist es mit dem Tuchweber und Schuster nicht eben so, oder meinst du nicht? A. Es ist allerdings so. S. Zimmermeister also und Schmiede und dergleichen Werkmeister von mancherley Art, die zur gemeinschaftlichen Hülfleistung in unser Städtchen kommen, müssen dasselbe nicht wenig anfüllen. A. Ja sehr. S. Aber es würde doch auch wohl noch nicht zu viel betragen, wenn wir jenen Künstlern noch Ochsentreiber und Schafhüter nebst den übrigen Hirten zugesellten, damit sowohl die Feldbesteller Ochsen zum Pflügen hätten, als auch die Baumeister sich des

Gespanns der Ochsen mit den Feldbearbeitern bedienen könnten, um die Baumaterialien herbeyzuschaffen: aber auch die Tuchwirker und Schuster von den Häuten und der Wolle Gebrauch machen könnten. A. Indessen, versetzte er, würde eine Stadt doch eben nicht klein seyn, wenn sie dieß alles hätte.

S. Noch mehr! fuhr ich fort; ich glaube, es ist fast unmöglich, die Stadt selbst an einem solchen Orte anzulegen, wo sie gar keine Zufuhr fremder Güter benöthiget wäre. A. Ja unmöglich. S. Sie wird also auch andere Einwohner bedürfen, die ihr dasjenige zuführen, was sie aus einer fremden Stadt nöthig hat. A. Bedürfen wird sie solcher. S. Nun würde aber eine solche Mittelsperson mit leeren Händen kommen, wenn sie nichts mitbrächte, was die Bürger jener Stadt nöthig haben, von denen sie etwa wieder mitnehmen will, was die Bürger jener Stadt bedürfen. Sie gehet alsdenn auch leer wieder zurück, oder meinst du nicht? A. Ich glaube ja. S. Man muß also in seiner Stadt nicht nur so viel verfertigen, als für uns selbst hinreicht; sondern auch solche Dinge und so viel davon, als jene Bürger, von denen wir etwas nöthig haben, gebrauchen. A. Ja, daß muß man. S. Wir brauchen also für unsere Stadt viel mehr von Feldarbeitern und Künstlern von anderer Art. A. Freylich mehr. S. Ja auch von andern Mittelspersonen, die die einzelnen Güter zufahren und ausfahren. Dieß sind aber reisende Kaufleute, nicht wahr? A. Ja. S. So werden wir denn auch Kaufleute

nöthig haben. A. Ja sehr. S. Und wenn der Handel zu Wasser getrieben wird, so werden wir auch noch eine Menge anderer Menschen bedürfen, welche die Geschäfte bey der Seefahrt verstehen. A. Ja, einer großen Menge.

S. Nun aber in der Stadt selbst, wie wird es da gehen? Wie werden die einzelnen Bürger einander dasjenige zu Theil werden lassen, was jeder von ihnen gebraucht? welches eben gemacht hat, daß wir mehrere Menschen haben in Gesellschaft treten lassen, und eine Stadt gebauet haben? A. Offenbar, war die Antwort, muß dieß auf die Art geschehen, daß sie einander verkaufen, und von einander kaufen. S. So wird daraus ja ein Markt und Münze folgen, welche ein Sinnbild des Kaufs und Verkaufs ist. A. Ja wohl.

S. Soll nun ein Landmann, oder sonst einer von den Künstlern, der etwas von dem, was er verfertigt, auf den Markt bringt, wenn er nicht just um die Zeit kommt, da diejenigen sich einfinden, welche seine Sachen von ihm erhandeln wollen, seine eigene Kunst versäumen, indem er auf dem Markte still steht? A. Keinesweges, war die Antwort; sondern dazu sind Leute, die, weil sie dieses Bedürfniß sehen, sich selbst zu diesem Dienste angeben. Denn in wohl eingerichteten Städten geschieht dieses fast von solchen, die keine Kräfte des Leibes besitzen, und jedes andere Geschäft zu verrichten unvermögend sind. Denn diese müssen sich daselbst in der Gegend des Markts beständig aufhalten, um denen, welche etwas ver-

kaufen wollen, ihre Sachen für Geld abzunehmen, andern hingegen eben diese Sachen wieder für Geld überzulassen, so viel derselben etwas zu kaufen benöthiget sind. S. Eben dieses Bedürfniß, erwiederte ich, macht, daß in unserer Stadt auch Händler aufkommen müssen. Nennen wir nähmlich Händler nicht diejenigen, die beständig auf dem Markte ihren Stand haben, und sich zum Abkauf und Verkauf gebrauchen lassen; dahingegen Kaufleute diejenigen genannt werden, welche von einer Stadt zur andern ziehen? A. Ja freylich. S. Es gibt auch noch gewisse andere Leute, wie ich glaube, die der Stadt dienen, die durch Arbeiten des Geistes den Bürgern eben nicht sehr behülflich seyn können, da sie hingegen Stärke des Leibes genug haben, um schwerere Arbeiten zu thun. Da diese nun den Gebrauch ihrer Stärke gleichsam verkaufen, und den Preis derselben Lohn nennen, so heißen sie deswegen, wie ich glaube, Tagelöhner; meinst du nicht? A. Ja sehr. S. Auch Tagelöhner gehören also, wie es scheint, zur Fülle einer Stadt. A. Ich glaube ja.

S. Ist nun unsere Stadt, o Adimanth, schon so gewachsen, daß man sie vollständig nennen kann? A. Vielleicht. S. Wo fände sich in derselben nun wohl die Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit? und mit welcher von denjenigen Sachen, die wir betrachtet haben, möchte sie zugleich ihren Ursprung nehmen? A. Ich sehe es nicht, o Sokrates; wenn sie anders nicht in einem gewissen Bedürfnißmäßigen Gebrauch, den die Bürger von eben diesen Dingen unter einander machen, liegt und sich zeigt.

S. Du redest vielleicht nicht übel: wir müssen sehen, und dürfen nicht ablassen. Zuerst wollen wir also sehen, was für eine Lebensart Leute in dieser Verbindung und unter diesen Umständen führen werden. Das Erste, warum sie besorgt seyn müssen, kann nichts anders seyn, als wie sie sich Speise und Wein, Kleidung und Schuhe verschaffen, und nachdem sie sich Wohnungen erbauet haben, werden sie des Sommers meistens ohne Bekleidung und Schuhe arbeiten, im Winter aber werden sie nach hinreichender Nothdurft mit Kleidern und Schuhen versehen seyn. Nähren werden sie sich dadurch, daß sie aus Gerste und Waizen Mehl zubereiten, woraus sie theils Brey kochen, theils schöne Kuchen und Brod backen, welche man entweder in Körben von geflochtenem Rohr, oder auf saubern Blättern aufträgt, wobey sie selbst auf Betten ruhen, die mit grünem Epheu oder Myrthen bestreuet sind, worauf so wohl sie selbst als ihre Kinder ein gutes Mahl halten werden; der Wein, welchen sie dazu trinken, die Kränze, womit sie umwunden sind, und die Lobgesänge, welche sie zur Ehre der Götter absingen, werden ihre Gesellschaft unter einander sehr angenehm machen. Auch sehen sie darauf, daß sie ihre Kinder nicht zahlreicher, als ihr Vermögen ist, werden lassen, indem sie sich vor Armuth und feindseligen Empörungen fürchten.

G. Wie es scheint, versetzte Glaukon, lässest du diese Leute ein Mahl halten, ohne ihnen etwas zu geben, was sie zum Brode essen. S. Du hast Recht, erwiederte ich. Ich hatte vergessen,

daß sie auch etwas zum Brode haben werden, nähmlich Salz, Oliven und Käse; daß sie auch Zwiebeln und andere Früchte, die die Felder als Zugemüse darreichen, sich zubereiten werden. Auch werden wir ihnen wohl Feigen und Kichern und Bohnen zum Nachtisch vorsetzen müssen; sie werden auch Myrthenfrüchte und Kastanien am Feuer braten, und dazu mit Maaße trinken. Und so werden sie denn ihr Leben, wie es scheint, friedlichst bey guter Gesundheit zubringen, bis sie im Alter abscheiden, und ein zweytes Leben dieser Art ihrer Nachkommenschaft auferben. G. Wenn du eine Republik der Schweine gründetest, o Sokrates, fiel Glaukon ein, würdest du sie wohl mit andern als solchen Dingen sättigen können? S. Aber, Glaukon, wie soll ich es denn machen? G. So wie man es überhaupt macht, war die Antwort. Auf Speisebetten müssen diejenigen ruhen, wie ich glaube, welche nicht jämmerlich leben wollen, von Tafeln müssen sie speisen, und zwar solche Zugemüse und Nachspeisen, wie man jetzt gleichfalls hat. S. Gut, ich sehe, was du willst, versetzte ich. Wir sehen, wie es scheint, nicht bloß darauf, wie eine Stadt entsteht, sondern wir wollen eine Stadt, die zugleich in Köstlichkeiten überfließt. — Doch ist vielleicht auch dieß nicht übel. Denn auch bey Betrachtung einer solchen möchten wir vielleicht erblicken, wodurch Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit in den Städten einmahl entstehen. Zwar scheint mir ein Staat, wie ich ihn beschrieben habe, der wahre zu seyn, den man als im gesunden Zustande betrachten kann. Wenn du indessen dagegen willst,

daß wir auf einen kränklichen und von ungesunden Säften überfließenden Staat unser Augenmerk richten sollen, so hindert uns nichts.

Mit obigen Dingen, wie es scheint, möchten sich gewisse Leute wohl nicht begnügen lassen. Sie werden wohl nicht eine gleiche Lebensart, wie jene, führen wollen; sondern Tischbetten und Tafeln und andere Gefäße werden dazu kommen müssen; auch wohl Zugerichte, und Salben und Wohlgerüche; Liebhaberinnen und Leckereyen. — Alle diese Dinge in jeder Art und aller Art. Auch werden wir nicht mehr bloße Nothwendigkeiten angeben müssen, wie wir sie vorhin nannten, nähmlich Wohnungen und Kleider und Schuhe; sondern die Mahlerey nebst den übrigen schönen Künsten in ihrer Mannigfaltigkeit wird in Bewegung gesetzt werden müssen; Gold und Elfenbein und alle Herrlichkeiten dieser Art werden zum Besitz gehören, nicht wahr? G. Freylich. S. Müssen wir daher unsere Stadt nicht eben so auch erweitern? Denn der Bezirk jener gesunden reicht nicht mehr hin; sondern sie muß nun angefüllt werden mit einer Last und Menge solcher Menschen, die nicht mehr um des Nothwendigen willen in den Städten leben: hiezu gehören alle Arten von Jägern und nachbildenden Künstlern, wovon viele sich mit Figuren und Farben, und viele mit den Tönen der Muse beschäftigen, nähmlich Dichter und ihre Diener, die Rhapsodisten, Schauspieler und Tänzer und Bühnenmeister; Künstler zu Geräthschaften aller Art, unter andern auch solche, die für den Weiberschmuck geschäftig sind. — Nicht weniger wer-

den wir auch mehrere bedienende Personen nöthig haben. Oder meinst du nicht, daß Jugendwärter und Aufseherinnen, Ammen und Putzmeisterinnen, Haarscheerer, ja auch Speisebereiter und Köche nöthig sind? Ja auch Sauhirten werden noch dazu nöthig seyn. Denn so was fand sich in unserer ersten Stadt nicht, weil es da nicht nöthig war; in dieser aber gehört auch dieß zum Bedürfniß. Auch noch andere Fleischgerichte von allerley Art werden wir benöthigt seyn, wenn jemand Geschmack daran findet, nicht wahr? G. Wie anders? S. Bey dieser Lebensart werden daher auch Leibärzte viel nothwendiger seyn, als sie vorhin waren. G. Viel nothwendiger wohl. S. Und der Bezirk des Erdbodens, der vorhin hinreichend war, seine Bürger zu ernähren, wird es nun nicht mehr, sondern zu eng seyn, oder wie sollen wir denken? G. Nicht anders, war die Antwort. S. Werden wir also nicht von dem benachbarten Boden etwas abreissen müssen, wenn wir anders so viel haben wollen, als zum weiden und pflügen hinreicht? Jene hingegen werden die es mit dem unsrigen nicht eben so machen, wenn auch sie dem grenzenlosen Besitze der Güter sich ergeben, indem sie gleichfalls die Grenzen der Nothwendigkeiten überschreiten? G. Das ist hoch nothwendig, o Sokrates. S. Wir werden alsdenn Krieg führen, Glaukon? oder wie wird es gehen? G. Just so, war die Antwort.

S. Und wir wollen noch nichts sagen, fuhr ich fort, von den Wirkungen des Krieges, ob er Uibel oder Gutes nach sich ziehe; sondern nur so

viel, daß wir so auch den Ursprung des Krieges entdeckt haben, der mehr als etwas sowohl den einzelnen Bürgern, als dem allgemeinen Wesen der Staaten Uibel verursacht, wenn er entsteht. G. Ja wohl. S. Wir bedürfen also, lieber Freund, einer noch größern Stadt, für ein nicht kleines, sondern ganz förmliches Kriegesheer, welches ausziehen, und für den ganzen Besitz des Staats, und für alles, was wir eben vorhin nannten, mit den einfallenden Feinden kämpfen kann. G. Wie so? sind denn die Bürger selbst nicht im Stande zu streiten? S. Nein! wenn anders das, was du, ja was wir alle annahmen, als wir den Staat bildeten, seinen guten Grund hat. Wir nahmen doch an, wenn du dich dessen noch erinnerst, daß es unmöglich sey, daß ein einziger Mann viele Künste zugleich vorzüglich gut treiben könne. G. Du hast Recht. S. Wie nun? scheint dir der Kampf im Kriege gar nichts von Kunst zu haben? G. Ja vieles! S. Sollte daher die öffentliche Sorgfalt wohl mehr um die Schusterkunst, als um die Kriegskunst bekümmert seyn müssen? G. Keinesweges. S. Nun aber haben wir es doch dem Schuster untersagt, daß er weder bey seiner Kunst zugleich die Hand an den Feldbau legen, noch ein Tuchweber oder Baumeister seyn solle; sondern nur ein Schuster, damit die Arbeiten der Schusterkunst gut geschehen könnten. Auf gleiche Weise haben wir einem jeden einzelnen der übrigen Künstler ein einziges Geschäft vorgegeben, wozu ein jeder insbesondere natürliches Geschick bekommen hat, und worin er, da er von allen andern Kunst-

arbeiten feyert, und nur diese sein ganzes Leben hindurch treibt, ohne die günstigen Zeitpunkte ungenutzt verfliegen zu lassen, mit vorzüglicher Geschicklichkeit arbeiten sollte. Sind nun die Geschäfte des Krieges, wenn sie gut ausgefährt werden, etwa von keinem Gewicht? oder so leicht, daß auch wohl ein Feldbauer, und ein Schuster, oder sonst jemand, der eine Kunst treibt, sie sey welche sie wolle, zugleich ein Krieger seyn könne? Da aber nicht einmahl irgend jemand im Würfel- oder Brettspiel völlig geschickt seyn kann, wenn er sich desselben nicht von Jugend auf beflissen, sondern nur dann und wann als mit einer Nebensache sich damit abgegeben hat: soll denn jemand, so bald er nur ein Schild oder sonst eins von den kriegerischen Waffen und Werkzeugen in die Hand genommen hat, sogleich im Augenblick ein tüchtiger Streiter seyn in der Waffenwehr oder sonst in einer Art der Kämpfe, wie sie im Kriege zu erfolgen pflegen, da doch unter allen übrigen Werkzeugen kein einziges ist, welches jemanden, so bald er es in die Hand genommen hat, sogleich zum Künstler oder Ringer machte? ja da ihm dieses gar nichts helfen wird, so bald er weder die Einsicht, die jedes Kunstgeschäft voraussetzt, erlangt; noch in der Sache selbst sich hinreichend geübt hat? S. Alsdann wären nähmlich die Werkzeuge der Künste viel werth!

S. Je mehr also, fuhr ich fort, das Geschäft der Beschützer vom höchsten Gewicht ist, um so mehr möchte es der größten Feyer von allen andern Geschäften, und so auch der Kunst und sorgfältig-

sten Betriebsamkeit bedürftig seyn. G. Ich glaube es, war die Antwort. S. Muß aber nicht auch ein Geschick der Natur zur geschickten Ausführung eben dieser Verrichtung kommen? G. Wie anders? S. Es wäre also wohl eine Sache für uns, wie es scheint, zu erkiesen, wenn wir anders dazu geschickt sind, was für Naturen, und von welcher Beschaffenheit, zur Beschützung eines Staats geschickt sind. G. Freylich wäre das eine Sache für uns. S. O Jupiter! rief ich aus, wir haben da kein gemeines Werk auf uns genommen: indessen dürfen wir doch den Muth nicht fahren lassen, so lange uns nur die Kraft nicht verläßt. G. Das dürfen wir nicht. S. Glaubst du nun, daß zwischen dem Naturel eines edelmüthigen Hundes und zwischen dem Charakter eines edelmüthigen jungen Kriegers zum Wachehalten eine gewisse Uibereinstimmung sey? G. Wie meinst du das? S. Auf die Art, daß jeder von beyden eben so scharfsinnig seyn müsse zum Gewahrnehmen, als flink, das Ersehene zu verfolgen, als auch stark, wenn das Ertappte zu Boden gekämpft werden soll. G. Das alles muß seyn, war die Antwort. S. Auch muthig muß jeder von beyden seyn, wenn er anders glücklich kämpfen will. G. Wie anders? S. Wird aber ein Geschöpf wohl muthig seyn wollen, wenn es nicht zornmüthig ist, sey es ein Pferd, oder ein Hund, oder welches Thier es wolle, oder hast du noch nicht bemerkt, daß der Zorn etwas Unbändiges und Unbezwingliches sey? daß, so bald er da ist, die ganze Seele unerschrocken und unwiderstehlich in allen Gefahren getrieben werde?

G. Das hab' ich wohl bemerkt. S. Was also die Eigenschaften des Leibes betrifft, so ist es klar, wie ein solcher Beschützer beschaffen seyn müsse. G. Ja. S. Auch selbst die Eigenschaften der Seele sind offenbar, daß er nähmlich zornmüthig seyn müsse. G. Auch dieses. S. Wie wird es aber möglich seyn, o Glaukon, daß, wenn sie solche Charakter haben, sie nicht eben sowohl gegen ihre eigenen Mitbürger, als gegen Fremde, wild und unbändig sind? G. Beym Jupiter, das ist nicht leicht möglich. S. Und doch ist es nothwendig, daß sie gegen ihre Mitbürger sanftmüthig sind, heftig hingegen gegen die Feinde. Wenn das aber nicht, so werden sie nicht warten, daß andere sie aufreiben, sondern sie selbst werden nicht säumen, dieses zu thun. G. Das ist wahr. S. Was sollen wir also machen? Woher werden wir eine Gesinnung nehmen, die zugleich eben so sanftmüthig als kühngesinnt ist? Denn das sanftmüthige Naturel ist doch dem zornmüthigen entgegengesetzt. G. Es scheint. S. Und doch kann Niemand ein guter Beschützer seyn, wenn ihm die eine oder die andere dieser beyden Eigenschaften fehlt. — Die Vereinigung dieser beyden Dinge aber scheint unter die Unmöglichkeiten zu gehören: und daraus folgte denn zugleich, daß ein guter Beschützer auch etwas Unmögliches wäre. G. Es scheint fast.

S. Da ich jetzt nun verlegen war, und zugleich auf das Vorhergehende sahe, fing ich an: Mit Recht, guter Freund, macht uns diese Sache verlegen. Denn wir haben das Bild, was wir uns vorhin vorstellten, ganz aus den Augen verloren.

G. Wie meinst du das? S. Haben wir nicht auſſer Acht gelaſſen, daß allerdings ſolche Naturels vorhanden ſind, welche wir für unmöglich hielten, die nähmlich dieſe entgegengeſetzten Eigenſchaften zugleich beſitzen? G. Wo denn? S. Es kann dergleichen jemand ſowohl bey andern Thieren gewahrnehmen, als auch vor allen andern bey demjenigen, das wir als Beyſpiel des Schutzhalters ins Mittel gezogen haben. Du wirſt doch wohl wiſſen, daß bey edlen Hunden dieſe Gemüthsart von Natur da iſt, daß ſie gegen die, an welche ſie ſich gewöhnt haben, und die ſie kennen, aufs möglichſte ſanftmüthig ſind; das Gegentheil aber gegen die Unbekannten. G. das weiß ich wohl. S. Dieß iſt alſo, fuhr ich fort, ganz wohl möglich; und ein Hüter, den wir von dieſer Beſchaffenheit ſuchen, iſt gar nicht widernatürlich. G. Er ſcheint es nicht. S. Scheint dir jemand, der ein Beſchützer ſeyn ſoll, wohl auch noch folgender Eigenſchaft zu bedürfen, daß nähmlich zu dem Zornmüthigen ſeines Naturels auch noch eine philoſophiſche Ader hinzukommen müſſe? G. Wie ſo? das ſehe ich nicht ab. S. Auch dieſes, war meine Antwort, kannſt du an den Hunden abnehmen; eine Eigenſchaft, die an dieſem Thiere ſehr zu bewundern iſt. G. Welche denn? S. Eben die, erwiederte ich, wonach er auf einen Unbekannten, den er erblickt, heftig zufährt, wenn dieſer ihm gleich vorhin nicht das geringſte zu leide gethan hat; einen Bekannten hingegen liebkoſet, wenn er gleich nie etwas Gutes von ihm genoſſen hat. Haſt du dieß noch nie bewundert? G. Meine Aufmerkſamkeit iſt bisher hierauf noch eben

nicht gegangen; doch läßt sich nicht läugnen, daß der Hund dieses thue. S. Nun aber scheint das, was sich in dem Naturel desselben offenbart, doch ganz vorzüglich, und in der That etwas philoso=phisches zu seyn. G. In wie fern denn? S. In so fern er den freundlichen und feindlichen Anblick durch nichts anders unterscheidet, als dadurch, daß er den einen erkennt, den andern aber nicht kennt. Denn wie sollte ein Geschöpf nicht lernbegierig seyn, welches das Gewohnte und Fremde nach der Be=kanntschaft und Unbekanntschaft von einander zu unterscheiden weiß? G. Es läßt sich nicht anders denken. S. Ist nun aber das Lernbegierige und Phi=losophische nicht Eins und dasselbe? G. Ja dassel=be. S. Nun so mögen wir denn ganz dreist auch beym Menschen annehmen, daß, wenn er gegen die Freunde und Bekannten sanftmüthig dem Charak=ter nach seyn soll, er philosophisch und lernbegie=rig seyn müsse. G. Das können wir annehmen, war die Antwort. S. Philosophisch also, und zornmü=thig, und flink, und stark von Charakter wird der=jenige uns seyn müssen, der ein rühmlicher und guter Beschützer des Staats seyn soll. G. Ganz völlig so.

S. Dieses wäre also in der That der wahre Charakter desselben. Müssen aber Leute dieses Ge=schäfts nicht auch nach einer gewissen Richtschnur erzogen und zugebildet werden? Und möchte uns dieses bey unserer Untersuchung wohl nicht in et=was beförderlich seyn, um eben das darnach einzu=sehen, warum wir alle Untersuchungen anstellen? auf welche Art nähmlich Gerechtigkeit und Unge=

rechtigkeit in einem Staate entstehen? Uiber das Beförderliche dieser Untersuchung müssen wir Eins seyn, damit wir nicht etwas vorbeylassen, was zur Vollständigkeit der Sache gehört, oder auch nicht zu viel Gegenstände durchgehen, wenn nähmlich diese neue Untersuchung nicht nöthig wäre. A. Gar sehr, fiel Glaukons Bruder ein, wird diese Untersuchung, wie ich erachte, zu unserm Vorhaben beförderlich seyn. S. Nun, beym Jupiter, Freund Adimanth, erwiederte ich, wir dürfen sie also nicht fahren lassen, wenn sie sich auch etwas in die Länge ziehen sollte. A. Freylich nicht. S. Wohl denn! wir wollen, gleich denen, welche einander poetische Mährchen erzählen, und sich damit die Zeit vertreiben, unsere Leute durch Unterredung bilden. A. Das muß seyn. S. Worin soll nun die Bildung bestehen? Möchte es nicht schwer seyn, eine zu finden, die besser wäre, als die man seit langen Zeiten erfunden hat? Diese ist aber zwiefach, die Gymnastik nähmlich für den Leib; für die Seele aber die Musik *). A. Das ist sie. S. Müssen wir aber den Anfang unserer Bildung nicht eher mit den Gegenständen der Musen: als mit dem Gymnastischen machen? A. Wie anders? S. Indem du Gegenstände der Musen sagst, setzest du dadurch Reden zum Grunde, oder nicht? A. Ich setze sie. S. Es gibt aber eine zwiefache Art von Reden: die eine enthält nähmlich wahre, die an-

*) Das ist, die Formung der Seele nach den Künsten der Musen, oder die Unterweisung in den Wissenschaften.

dere aber erdichtete. A. Richtig. S. Die Unterweisung muß in beyden geschehen: zuerst aber müssen die erdichteten gewählt werden. A. Ich sehe nicht ein, wie du das meinst. S. Siehest du denn nicht ein, sagte ich, daß wir den Kindern zuerst Fabeln erzählen? Diese enthalten ja aber, überhaupt zu reden, Erdichtungen. Es gibt aber auch Reden eines wahren Inhalts. Zuerst aber müssen wir die Kinder, ehe sie die Gymnasien besuchen, durch Fabeln unterweisen. A. Das ist richtig. S. Daher sagte ich dieß, daß man von den Künsten der Musen früher, als von der Gymnastik, bey der Bildung der Kinder Gebrauch machen müsse. A. Mit Recht, war die Antwort. S. Weißt du nun wohl, daß der Anfang bey jedem Unternehmen das Wichtigste ist, vor allen Dingen aber bey einem jungen Menschen, und bey jedem, dessen Seele noch zart ist? Denn alsdenn ist die Seele am allerbiegsamsten, und nimmt diejenige Figur an, die jemand jedem von dieser Art eindrücken will. A. Augenscheinlich wahr. S. Sollen wir es nun so gerade zu geschehen lassen, daß die Kinder jede vorkommende Fabel von jedem Menschen; den der Zufall gibt, erzählen hören, und in ihre Seele meistens solche Bilder und Vorstellungen aufnehmen, die denjenigen ganz entgegen sind, welche sie, wie wir glauben, im erwachsenen Alter haben müssen? A. Das dürfen wir auf keine Weise geschehen lassen.

S. Vor allen Dingen müssen wir also wohl, wie es scheint, über die Fabeldichter Aufsicht halten; so daß, wenn sie eine anständige Fabel gemacht haben, wir dieselbe auswählen; die aber

das Gegentheil ist, verwerfen, und die Ammen und Mütter anführen, daß sie die von uns ausgelesenen Fabeln ihren Kindern vorsagen, und ihre Seelen noch vielmehr durch solche Erzählungen bilden, als die Leiber derselben durch ihre Hände. Die meisten derjenigen Mährchen hingegen, die sie ihnen jetzt erzählen, müssen wohl aus dieser Zahl verwiesen werden. A. Was für welche denn? S. Nach dem Bilde der größern poetischen Erdichtungen werden wir auch die kleinern Fabeln absehen können. Denn sowohl die größern als die kleinern müssen doch nach demselben Vorbilde gemacht seyn, und einerley Wirkung haben; oder meinst du nicht? A. Ja ich meine. Aber ich sehe nicht, was du unter den größern poetischen Erdichtungen für welche verstehest.

S. Solche, wie Hesiodus und Homer nebst den übrigen Dichtern uns gegeben haben. Denn diese haben ja durch Erfindung falscher Fabeln die Menschen unterhalten, so wie es Dichter gibt, die dieses noch thun. A. Was für welche meinst du denn? und was tadelst du an ihnen? S. Eben das, was vor allen Dingen und aufs höchste getadelt werden muß, besonders wenn die poetischen Lügen eines Dichters wider den guten Schein sind. A. Und wie ist es damit? S. Wenn jemand Göttern und Helden falsche Charakter andichtet, indem er beschreibt, wie sie beschaffen sind; welches eben so viel ist, als wenn ein Mahler Gemählde verfertigt, die mit denjenigen Gegenständen, die er sich zum Muster der Nachahmung vorgestellt hatte, gar nichts ähnliches haben. A. Ja, das ist

ganz richtig, daß man dergleichen Dinge tadelt; aber in wiefern wenden wir dieß denn an, und was ist denn bey den Dichtern von dieser Art? S. Zuerst ist es die allergrößte Lüge von den allergrößten Gegenständen, wobey der Dichter allen guten Schein aus den Augen verloren hat, daß Uranos nähmlich dasjenige gethan haben soll, was er nach der Dichtung des Hesiodus gethan hat; ferner die Erzählung, wie Kronos (Saturn) sich an ihn gerächt haben soll. Was aber die Thaten des Kronos und das, was er von seinem Sohne gelitten hat, anbetrifft, so möchte ich, selbst wenn dieß so wahr wäre, doch dergleichen Dinge unmündigen und jungen Leuten nicht so gerade zu erzählt wissen, sondern glaube, daß man sie mehr als etwas verschweigen müsse. Sollte indessen irgend eine Nothwendigkeit eintreten, davon zu reden, so müßten diese Dinge nicht anders, als Mysterien gehört werden, von so wenigen als möglich, welche dazu vorher nicht ein schlechtes Schweinferkel, sondern ein gewisses großes und kostbares Opfer gebracht haben müßten, damit so wenige als möglich von solchen Sachen zu hören Gelegenheit hätten *). A. Ja freylich,

*) Plato will, daß die poetischen Fictionen von Göttern und Helden, welche manche histoire scandaleuse im buchstäblichen Verstande enthalten, eben so wenig ein Gegenstand des gemeinen Unterrichts der Jugend seyn sollen, als die Mysterien es für die Erwachsenen waren. Wolle man ja einen Gebrauch davon machen, so müsse man die Zuhörer aufs sorgfältigste auswählen, und sie dazu eben so vorbereiten, wie die Theilnehmer an den Mysterien vorher durch allerley

sind solche Erzählungen gefährlich. S. Und daher auch nicht vorzutragen, Adimanth, in unserem Staate. Auch will ich nicht, daß man einen jungen Hörer sage, daß, wenn jemand die äußersten Mißhandlungen verübe, er gar nichts außerordentliches thue, sogar auch derjenige nicht, der sich an seinem Vater wegen erlittener Beleidigungen auf alle Weise räche; sondern nur thue, was schon Götter vom ersten Rang und von höchster Würde ihm vorgethan haben. A. Beym Jupiter, ich glaube selbst nicht,

Ceremonien eingerichtet zu werden pflegten, damit ihnen der geheimnißvolle Unterricht nicht zum Aergerniß, sondern zur Belehrung diente. Zur Einweihung in den Eleusinischen Mysterien gehörte unter andern, daß man ein Schwein opferte. Plato hingegen verlangt ein viel wichtigers und kostbareres Opfer von solchen jungen Leuten, die sich in den poetischen Fabeln unterrichten lassen wollen, damit durch diese Erschwerung der Sache so wenige als möglich daran Theil nehmen könnten. Der Sinn des Ganzen ist: jene poetische Gemächte gereichen zum Aergerniß junger Seelen, so bald sie eine gemeine Sache werden. Daher muß die Aufsicht des öffentlichen Unterrichts vor allen Dingen dergleichen verhüten. Will man hie und da eine Ausnahme machen, oder siehet man sich dazu genöthigt, so müssen die Seelen junger Leute so dazu vorbereitet werden, daß sie keine Aergerniß daraus nehmen. Man lese, was Plutarch hierüber sagt, und auch das Gutachten des Quinctilian, welcher gleichfalls dafür hält, daß nicht jeder der alten Dichter, und nicht alles in jedem Dichter jungen Gemüthern erklärt werden dürfe, wenn die Schaam und Keuschheit einer jungen Seele nicht verwundet werden solle.

nicht, daß solche mit Nutzen gesagt werden können. S. Auch überhaupt nicht, daß Götter mit Göttern Krieg führen, einander hinterlisten und in Kampf gerathen; — denn dieß sind Lügen: — wenn anders diejenigen, welche Beschützer des Staats seyn sollen, es für das schändlichste Ding halten müssen, so geradezu Feindseligkeiten gegen einander zu verüben. Noch viel weniger darf man ihnen die Riesenkämpfe in bunten Mährchen vorfabeln, nebst andern vielfältigen Feindseligkeiten, welche Götter und Helden gegen Verwandte und Angehörige von aller möglichen Art verübt haben sollen. Vielmehr, wenn wir auf irgend eine Weise die jungen Hörer überreden wollen, daß niemahls Bürger eines Staats, einer gegen den andern, feindselig gehandelt haben, und daß dieses auch nicht tugendhaft sey, so müssen die Erzählungen an die Kinder vielmehr von dieser Art seyn, und alte Väter und alte Mütter und betagte Personen müssen mit solchen sogleich den Anfang machen; auch müssen die Dichter angehalten werden, daß ihre Dichtungen von diesem Inhalt nicht abweichen. Erzählungen von der Art, als, daß die Juno von ihrem Sohne in Fesseln gelegt sey, und daß Vulkan von seinem Vater aus dem Himmel geworfen sey, da er seiner Mutter, als sie geschlagen wurde, beyspringen wollte; auch alle Götterkämpfe, so viel derselben Homer gedichtet hat, dürfen in unserm Staate nicht aufgenommen werden, sie mögen nun um eines verborgenen bessern Sinnes willen, oder ohne geheimern Sinn erdichtet seyn. Denn eine junge Seele ist nicht fähig, das, was einen geheimern

Sinn in sich verbirgt, und was ihn nicht hat, gegen einander zu beurtheilen: sondern was ein junger Mensch in diesen Jahren in Meinungen auffaßt, pflegt unauslöschlich, und mit unwandelbarer Beharrlichkeit, fest zu sitzen. Dieserwegen muß man es vielleicht auch für die wichtigste Sache halten, daß diejenigen Erzählungen, welche die Jugend zuerst hört, von der besten Beschaffenheit sind, damit sie durchs Anhören zur Tugend angereizt werde.

A. Das hat Grund. Allein wenn jemand nun auch diese Frage wieder an uns thäte, was dieß für Erzählungen wären, und welche zu diesem Zwecke gebraucht werden könnten? was für welche würden wir als solche nennen? S. Ey, erwiederte ich, wir sind ja gegenwärtig keine Dichter, weder ich noch du, sondern nur Erbauer eines Staats. Nun ist es zwar eine Sache für solche Erbauer, daß sie diejenigen Grundrisse kennen, nach welchen die Dichter ihre Erzählungen einrichten müssen, und denen man es nicht gestatten darf, daß sie wider die vorgeschriebenen Muster dichten: aber die Erbauer selbst dürfen keine Erzählungen zudichten. A. Ganz recht, versetzte er. Aber eben das, nähmlich die Grundrisse der Götterlehre, — welche sollen es seyn? S. Sie wären etwa von der Art, erwiederte ich, daß sie die Gottheit allezeit vorstellen, wie sie in der That ist, sey es, daß man sie in einem Heldengedichte, oder in melodischen Gesängen, oder in Trauerspielen redend und handelnd vorstellt. A. Das wird erfordert. S. Da nun Gott ein gütiges Wesen ist, muß man denn nicht auch so von ihm reden? A. wie anders? S. Nun haben die

guten Wesen nichts, was schadete, nicht wahr? A. Das haben sie wohl nicht. S. Was also nicht schadend ist, schadet auch nicht? A. Auf keine Weise. S. Was nun nicht schadet, verursacht das wohl ein Uibel? A. Auch das nicht. S. Was also nun kein Uibel verursacht, in dem läge also auch keine Ursache eines Uibels? A. Denn wie sollte das? S. Wie weiter? ist das Gute nützlich? A. Ja. S. Also auch die Ursache des Wohlverhaltens? A. Ja. S. Das Gute ist also nicht die Ursache aller Dinge, sondern die Ursache derer, mit denen es sich gut verhält; der Uibel Ursache ist es hingegen nicht. A. Völlig so. S. Also wäre denn auch Gott, fuhr ich fort, weil er doch gut ist, nicht aller Dinge Ursache, wie viele sagen; sondern er wäre nur die Ursache von wenigen Begegnissen der Menschen, von vielen hingegen nicht die Ursache. Denn das Gute, was uns trifft, ist viel geringer, als die Uibel. Und was nun die guten Begegnisse anbetrifft, so ist Niemand anders als Ursache zu denken; für die Uibel hingegen müssen andere verursachende Dinge gesucht werden, nicht aber Gott. A. Was du sagst, scheint mir über alles wahr zu seyn.

S. Wir dürfen also, fuhr ich fort, auch weder dem Homer, noch sonst einem Dichter Beyfall geben, der diesen unbesonnenen Ausspruch von den Göttern thut, und sagt, „daß auf der Schwelle „Jupiters zwey Fässer liegen, mit Loosen angefüllt, „das eine mit Loosen für glückliche, das andere „für unselige Begegnisse. Und daß, wenn Jupi„ter beyde durch einander mischt, und einem Men-

„schen davon zutheilt, ein solcher dann einmahl „unglücklich, und dann einmahl glücklich sey. Bey „wem er dieses hingegen nicht thue, sondern ihm „ungemischte Loose des Unglücks zuwerfe, dieser „durch unseligen Hunger auf Erden sehr geplagt „werde.“ Eben so wenig dürfen wir annehmen, wenn es heißt, „daß Zeus der Austheiler unserer „Güter und Uibel sey.“ Und wenn jemand sagt, daß die Brüche der Eide und Verträge, deren sich Pandorus schuldig gemacht hat, auf Antrieb der Minerva und des Jupiters geschehen seyn, so werden wir einem solchen keinen Beyfall geben; auch nicht, daß der Hader der Götter, und die Entscheidung desselben durch die Themis und den Jupiter geschehen sey; und eben so wenig dürfen wir unsern jungen Leuten zu hören geben, daß, wie Aeschylus sagt, „Gott den Sterblichen Anlaß schafe, wenn er ihr Haus grundtief zerstöhren wolle.“ Hingegen, wenn jemand unter seinen dichterischen Werken auch so etwas dramatisch behandelt, als die Leiden der Niobe, oder der Nachkommen Pelops, oder die Begebenheiten vor Troja, oder sonst etwas dieser Art; so dürfen wir entweder nicht zugeben, daß der Dichter diese Dinge Wirkungen Gottes nenne; oder wenn er sie Wirkungen Gottes nennt, er fast denselben Grund dafür ausfinde, den wir jetzt suchen, und sage, daß von Seiten Gottes nichts, als was gerecht und gütig ist, geschehen sey; die Gezüchtigten hingegen zu ihrem Vortheile diese Uibel gelitten hätten. Wenn ein Dichter, in dem Falle, daß Gott dieses gewirkt hat, sagen wollte, daß die Strafe Leidenden

elend wären, so dürfen wir dieses nicht geschehen lassen. Wenn er hingegen sagte, daß sie der Züchtigung bedurften, daß sie als böse Menschen elend wären, durch die erlittene Strafe aber von Gott eine Wohlthat empfangen hätten, so kann dieses immerhin geschehen. Hingegen sagen, daß Gott an irgend eines Menschen Unglück Ursache sey, der doch gütig ist, das müssen wir auf alle Weise bekämpfen, und verhüten, daß weder jemand in seiner eigenen Stadt dergleichen sage, wenn sie anders gut regiert werden soll, noch daß jemand, weder ein junger, noch ein betagter Mensch, dergleichen zu hören bekomme von einem andern, dieser trage es in gemeßner oder ungemeßner Rede vor: denn diese Dinge können eben so wenig mit heiliger Gesinnung gesagt werden, wenn sie gesagt werden, als sie für uns nützlich, und mit sich selbst übereinstimmend sind. A. Zu diesem Gesetze gebe ich dir ganz meine Stimme, und es gefällt mir. S. Dieß wäre also eins von den Gesetzen und Mustern der Befolgung in Absicht auf die Gottheit, nach welchem sowohl die, welche von Gott reden, so von ihm reden, als auch die, welche ihn in Gedichten vorstellen, ihn so handeln lassen müssen, daß er nicht aller, sondern nur der guten Dinge Ursache sey. A. Ja, dieß ist völlig genug.

S. Wie gefällt dir aber dieses zweyte Gesetz? Kannst du Gott wohl für einen Zauberkünstler halten, der im Stande ist, heimlistiger Weise bald in dieser, bald in jener Gestalt zu erscheinen; der bald einmahl gegenwärtig wird, aber das Ideal seines Wesens in tausend Gestalten verwandelt werden

läßt; bald einmahl uns auch täuscht, und nur macht, daß wir dergleichen Trugscheine von ihm haben? oder glaubst du vielmehr, daß er unverwandelbar sey, und unter allen Wesen am wenigsten sein eigenes Bild verlassen könne? A. Ich weiß nicht, was ich dir jetzt hierauf antworten soll. S. So denn hierauf? Ist es nicht nothwendig, daß, wenn etwas aus seiner natürlichen Gestalt (die aus dem Begriffe seiner Natur folgt) in eine andere übergeht, diese Verwandelung entweder von der Sache selbst, oder von einem andern Gegenstande verursacht werde? A. Nothwendig. S. Nun aber werden die vollkommensten Dinge am wenigsten von einem andern umgeändert und zur Veränderung bewegt. Z. B. gilt es nicht vom gesundesten und stärksten Leibe, daß er am wenigsten durch Speise und Trank und anstrengende Arbeit alterirt wird? eben so von jedem Gewächse im gesundesten und festesten Zustande, daß Sturm und Wind und dergleichen Zufälle am wenigsten über dasselbe vermögen? A. Wie sollte das nicht? S. Was aber die Seele selbst betrifft — wird nicht die tapferste und weiseste am wenigsten durch diesen oder jenen äußern Zufall beunruhigt und aus ihrer Fassung gesetzt? A. Freylich. S. Und wirklich verhält es sich ja mit allen zusammengesetzten Werken der Kunst, sie mögen Werkzeuge, oder Gebäude, oder Kleidungen seyn, auf dieselbe Weise, daß die wohlgebautesten und am besten sich verhaltenden von Zeit und andern Zufällen am wenigsten aus ihrem Zustande gebracht werden. A. Das ist so. S. Alles

und jedes daher, dessen Zustand vollkommen ist, sey es durch Natur, oder durch Kunst, oder durch beydes, ist auch der geringsten Verwandlung durch fremde Ursachen empfänglich. A. Es scheint. S. Nun aber ist doch Gott, und alles, was zur Gottheit gehört, im vortrefflichsten Zustande. A. Wie anders? S. Hienach möchte denn Gott auch am wenigsten viele Gestalten der Verwandelung annehmen. A. Am wenigsten wohl. S. Er verwandelte also selbst sich selbst, und änderte seinen Zustand? A. Offenbar müßte dieses seyn, wenn anders Gott seinen Zustand abänderte. S. Geschähe diese Umänderung seiner selbst nun in einen bessern und vortrefflichern, oder in einen schlechtern und verschlimmerten Zustand, als Gott selbst hat? A. Nothwendig in einen schlechtern Zustand, wenn anders eine Aenderung geschiehet. Denn wir werden doch wohl nicht sagen, daß Gott noch irgend einer vollkommenen oder vortrefflichen Eigenschaft bedürftig sey. S. Du redest vollkommen richtig. Da dieses nun aber so ist, scheint es dir denn wohl, o Adimanth, daß irgend jemand, sey er ein Gott oder ein Mensch, sich aus eigenem Triebe schlechter mache? A. Das kann nicht seyn, war die Antwort. S. Bey einem Gotte kann es daher auch nicht seyn, daß er sich selbst umändere: vielmehr erhält sich, wie es scheint, jeder von den Göttern, der von Natur die Eigenschaft des Vortrefflichsten und Besten hat, so viel möglich, immer zu unverändert in seiner eigenthümlichen Gestalt. A. Dieß scheint mir ganz und gar nothwendig.

S. Daß uns denn, unvergleichlicher Mann, keiner von den Dichtern vorsage: „daß die Götter „gleich Pilgrimmen in allerley Gestalten überall „herumziehen, und von Stadt zu Stadt wan„dern *).“ Auch belüge uns keiner mit den wandelbaren Gestalten des Proteus und der Thetis. Eben so wenig führe jemand, sey es in Tragödien oder in sonst einem Gedichte, die Juno ein, die sich in eine Priesterin verkleidet hat, und für die lebenschenkenden Söhne des Argivischen Flußes Inachus Geschenke annimmt; und mit vielen andern Lügen dieser Art soll uns Niemand täuschen. Auch sollen die Mütter sich von solchen Dingen nicht einnehmen lassen, und ihren Kindern unglücklicher Weise solche Fabeln vorsagen, wodurch dieselben schreckhaft gemacht werden, daß nähmlich die Götter nächtlich herum wandern, als Fremdlinge in allerley Gestalten verkleidet, wovon der eine hie, der andere dorthin ziehet, damit nicht zugleich so wohl die Götter gelästert, als auch die Kinder ängstlich schüchtern werden. A. Daß dieß nicht geschehe!

S. Indessen ging ich weiter, sind vielleicht die Götter selbst nicht fähig, sich zu verwandeln, aber durch Täuschung und Bezauberung machen sie, daß sie in allerley Gestalten von uns gesehen zu werden scheinen? A. Vielleicht. S. Wie aber? Sollte Gott wohl einen Gefallen am Lügen finden, dadurch daß er uns durch Rede oder durch Handlung ein Phantom vorspiegelte? A. Ich weiß

*) Homer in der Odyssee.

nicht. S. Weißt du denn nicht, sagte ich, daß die wesentliche oder wahrhafte Lüge, wenn ich so reden darf, von allen Göttern und Menschen gleich gehaßt werde? A. Wie meinst du? S. Auf diese Art, daß Niemand in seinem herrlichsten Theile, und über die höchsten Dinge gern und willig einer Lüge Raum gebe, sondern sich vor nichts mehr fürchte, als sie daselbst wohnen zu lassen. A. Ich fasse dich auch jetzt noch nicht. S. Du meinst nähmlich, ich sagte etwas Uiberhohes; ich sage aber nur dieses, daß alle und jede wohl nichts weniger gern haben möchten, als daß in ihrer Seele über die Natur der Dinge Lügen wohnten, sie selbst belogen und in Unwissenheit sey, und eben hier Lügen habe und als ihr Eigenthum besitze, und daß vielmehr die Menschen eben dieses in einem solchen Theile ihres Wesens über alles hassen. A. Ja sehr. S. Daher ist das, was ich eben sagte, so wahr, als etwas, nähmlich, daß eine wahrhafte oder wesentliche Lüge nichts anders genannt werden kann, als die Unwissenheit in der Seele, die Unwissenheit des durch Lüge betrogenen. Denn eine Lüge in der Rede ist nur ein gewisses Bild von dem, was in der Seele selbst vorgeht; und da dieses Bild, als ein zweytes, erst durch jenes geworden ist, so ist es daher auch keine ganz reine (von aller Mischung abgezogene) Lüge. Oder meinst du nicht so? A. Ja sehr. S. Das also, was seinem Wesen nach Lüge ist, wird nicht nur von Göttern, sondern auch von Menschen verabscheuet. A. Mir scheint es,

S. Wie nun weiter? wird nicht die Lüge in der Rede zuweilen auch etwas nützliches, so daß sie keinen Haß zu verdienen scheint? als wenn man sich derselben gegen Feinde bedient, oder auch gegen Freunde, wenn diese aus Raserey oder einer Art von Wahnsinn etwas Böses auszuüben vornehmen, und man gebraucht sie als ein Mittel, um von dem Vorhaben abzulenken, wird sie alsdann nicht nützlich? Und eben so in den Erzählungen über die alte Fabelzeit, wovon wir eben vorhin redeten, wenn wir da, weil wir doch nicht wissen, wie es sich mit der Wahrheit der alten Geschichte verhält, der Wahrheit ähnliche Erdichtungen geben, thun wir damit nicht etwas sehr nützliches? A. Das ist allerdings richtig. S. Nach welcher unter diesen Rücksichten wäre nun wohl einem Gotte die Lüge nützlich? Erdichtet er etwa wahrheitähnliche Lügen, weil er die alte Geschichte nicht weiß? A. Das wäre ja wohl lächerlich. S. In einem Gotte wohnt also kein poetischer Lügner. A. Ich glaube nicht. S. Aber vielleicht lügt er, weil er sich vor Feinden fürchtet? A. Das hat lange Weile. S. Oder etwa wegen des Wahnsinns oder der Raserey seiner Angehörigen? A. Alsdenn müßten Wahnsinnige und Rasende Freunde eines Gottes seyn, und keiner von diesen ist es. S. So bleibt denn nichts übrig, was etwa einen Gott zur Lüge bewegen könnte. A. Es bleibt nichts. S Ein Dämon und ein Gott ist also ganz und gar ohne Lüge. A. Ja, ganz und gar. S. Augenscheinlich ist Gott also auch ein aufrichtiges und wahrhaftiges Wesen, er mag reden oder handeln.

Er kann weder selbst seine natürliche Art und Gestalt ändern, noch andere täuschen, weder durch Erscheinungen, noch durch Reden, auch nicht durch Phantome, die er uns wachend oder im Traume vorkommen liesse. A. Eben das scheint auch mir richtig, was du da sagst. S. Du bist also damit zufrieden, daß dies die zweyte Vorschrift sey, nach welcher man über Götter so reden und dichten muß, daß man sie weder als Tausendkünstler vorstellt, in sofern sie sich selbst in allerley Gestalten umformten; noch als Lügner, die uns durch Rede oder Handlung irreführten? A. Ich bin damit zufrieden. S. Wenn wir also gleich sonst manche Dinge am Homer loben, so werden wir doch dieses nimmermehr loben, wenn er sagt, daß Jupiter dem Agamemnon einen Traum zugeschickt habe *): auch nicht die Stelle des Aeschylus, worin Thetis sagt, „daß Apollo am Feste ihrer Hochzeit gesungen ha„be, daß ihr eine glückliche Nachkommenschaft zu„getheilt sey, die nichts von Krankheit wissen, die „das graueste Alter erreichen sollte. Alles Glück „sang er mir, daß meine Schicksale von der Gott„heit begünstigt seyn würden. Seine Weissagung, „voll Glückspreisungen, machte mich fröhlich. Und „ich hoffte, daß der Gottesmund des Phöbus „ohne Lüge sey, aus dem der Geist der Weissa„gung sprudelt. Aber selbst dieser Seligpreiser, „selbst dieser Genoß meines Freudenmahls, selbst „dieser, der so sang, eben der ist der Würger mei„nes Sohns." Wenn jemand so von Göttern re-

*) Il. 2. im Anfang.

det, müssen wir es ahnden, und ihm keinen Raum gönnen. Auch dürfen wir es nicht geschehen lassen, daß die Lehrer bey Unterweisung der Jugend sich dergleichen bedienen, wenn anders unsere künftigen Beschützer des Staats gottfürchtend und den Göttern ähnlich werden sollen, so viel nur einem Menschen höchst möglich ist. A. Ich gebe diesen Vorschriften meinen ganzen Beyfall, antwortete Adimant, und lasse sie als Gesetze gelten.

Drittes Buch.

S. Das wäre ohngefehr, fing ich an, was man, wie ich glaube, in der Lehre von den Göttern sogleich von Kindheit auf hören muß, und nicht hören muß, wenn man Göttern und Eltern Ehrfurcht beweisen, und die freundschaftliche Einigkeit eines Bürgers gegen den andern nicht für eine unbedeutende Sache halten soll. A. Und wie ich glaube, scheint uns dieses mit Recht so. S. Was dünkt dich nun weiter? Wenn unsere Beschützer des Staats tapfer seyn sollen, müssen denn nicht solche Dinge zu ihnen geredet werden, welche zugleich machen können, daß sie den Tod im geringsten nicht fürchten? oder glaubst du, daß je ein Mensch Muth beweisen werde, der diese Furcht in sich hält? A. Beym Jupiter, ich nicht. S. Was meinst du aber? kann wohl ein Mensch, der das Schattenreich der Unterwelt mit allen seinen Schrecklichkeiten glaubt, unerschrocken vor dem Tode seyn? wird er in Gefechten lieber den Tod wählen, als sich überwinden und zum Sklaven machen lassen? A. Auf keine Weise. S. Wir müssen also, wie es scheint, genaue Aufsicht beweisen über diejenigen, welche solche Fabeln von der Unterwelt vorzutragen pflegen, und die Dichter bitten, daß sie von den Schicksa-

len im Reiche der Verstorbenen nicht so ganz unglückliche, sondern vielmehr vortheilhafte Beschreibungen machen, weil das, was sie davon zu sagen pflegen, weder wahr, noch vortheilhaft für diejenigen ist, welche in Schlachten gehen sollen. A. Das müssen wir freylich. S. Wir müssen also aus Homers Gedichten alle folgende Stellen ausstreichen, indem wir gleich bey dieser anfangen, nähmlich: „Ich wollte lieber als Ackerknecht bey „einem fremden Hungerleider dienen, der wenig „zu leben hat, als über die ganze Schaar der ver„weseten Todten herrschen *). Ferner: die Woh„nung des Schattenreichs (fürchtet Pluto) möchte „den Sterblichen und Unsterblichen schrecklich und „gräßlich vorkommen, wovor selbst die Götter „schaudern **). Und: O weh! ist auch in den „Räumen des Schattenreichs etwas von Seele „oder Bild, so hat es doch keinen Sinn der Em„pfindung ***). Und: Allein Tiresias hat Besin„nung; jene aber flattern als Schatten herum ****). „Ferner: Die Seele, losgerissen von ihrem Ge„bein, fährt hinab zur Schattenwelt, bejammert „ihr Schicksal, nachdem sie Mannheit und Ju„gend verloren hat *****). Und: Die Seele fährt „wie Dampf ächzend unter die Erde hinab ******). „Und: Wie wenn heulende Uhus aus dem Dunkel „einer übermenschlichen Höhle, eine nach der an-

dern

*) Od. 11, 488.
**) Il. 20, 64.
***) Od. 10, 495.
****) Il. 22, 362.
*****) Il. 23, 100.
******) Il. 23, 103.

„dern von steiler Klippe losgerissen, in zusam-
„menhaltender Schaar daher flattern *)."

Diese und dergleichen Stellen insgesammt, wollen wir den Homer und die übrigen Dichter bitten, daß sie es nicht übel nehmen, wenn wir sie durchstreichen; nicht als wenn sie unpoetisch, oder dem großen Haufen nicht angenehm zu hören wären: sondern weil sie, je poetischer sie sind, auch um so weniger gehört werden dürfen von Knaben und Männern, welche, aus Gefühl für die Freyheit, Sklaverey mehr als Tod fürchten müssen. A. Auf alle Weise.

S. Ferner müssen wir auch noch alle jene furchtbare und schauderhafte Nahmen über solche Dinge, als Kokytus, Styx, Schattenwesen und Unterirdische und andere, so viel derselben nach diesem Muster geformt und benannt sind, ausstreichen, welche alle, die sie hören, so viel möglich, in Schauder setzen. Vielleicht sind sie zu sonst etwas noch zu gebrauchen; wir aber müssen für die Beschützer des Staats besorgt seyn, daß sie durch solches Schrecken nicht zitternder und weichmüthiger werden, als wir sie haben müssen. A. Und mit Recht müssen wir dieses besorgen. S. Weggeschaft müssen sie also werden. A. O ja! S. Hingegen muß nach einem Muster, was dem Angeführten ganz entgegen ist, sowohl geredet als gedichtet werden. A. Offenbar. S. Auch die Wehklagen und das Jammergeheul, was wir von berühmten Helden lesen, müssen wir wegstreichen. A. Nothwendig,

*) Od. 24, 6.

wenn das Vorhergehende nicht bleiben darf. S. So bedenke denn erst, ob wir solches wegzustreichen Grund haben oder nicht. Können wir wohl annehmen, daß ein weiser Mann bey einem andern weisen Manne das Sterben gar nicht für etwas Schreckliches halten werde? A. Das können wir wohl. S. Uiber diesen wird er also auch nicht wehklagen, als wenn er etwas schreckliches gelitten hätte. A. Gewiß nicht. S. Wir pflegen doch auch zu sagen, daß ein solcher Mann vorzüglich für sich selbst an sich selbst genug habe, um glücklich zu leben, und um dieses Vorzugs vor andern willen am wenigsten eines Fremden noch dazu bedürfe. A. Richtig. S. Für ihn ist es also unter allen Menschen am wenigsten ein Uibel, einen Sohn, oder Bruder, oder Vermögen, oder sonst etwas dieser Art einzubüßen. A. Am wenigsten freylich. S. Am wenigsten wird er daher auch wehklagen, sondern mit höchster Sanftmuth es dulden, wenn ihn ein solches Unglück treffen sollte. A. Ja sehr. S. Mit Recht könnten wir also das beschriebene Jammern so berühmter Helden ausstreichen, und es den Weibern überlassen, ja selbst nur den zaghaftern unter diesen, so wie auch den feigen Mannsgeschöpfen, damit diejenigen, welche, wie wir annehmen, zur künftigen Beschützung des Landes erzogen werden, höchst abgeneigt sind, etwas diesem Aehnliches zu thun. A. Mit Recht.

S. Abermahls werden wir denn den Homer nebst den übrigen Dichtern bitten müssen, „den „Achill, einer Göttin Sohn, nicht vorzustellen als „einen, der sich bald verdrossen auf den Armbogen

„stützt; ein andermahl wieder auf den Rücken legt,
„dann einmahl auf den Bauch, dann einmahl straks
„aufspringt, und gramvoll am Ufer des Meeres
„herumläuft, auch nicht als einen, der mit bey-
„den Händen heißen Staub faßt und aufs Haupt
„schüttet *);" noch darf er auf andere Art heulen und wehklagen, wie und so viel ihn der Dichter jammern läßt. Auch darf „Priamus, der Götter-
„ähnliche, nicht fußfällig, sich im Koth herum-
„wälzend, jeden bey Nahmen anrufen und bit-
„ten **)." Noch vielmehr werden wir sie bitten müssen, daß sie doch nicht die Götter wehklagen und ausrufen lassen: „O weh! ich Unselige! o
„weh mir unglücklichsten Mutter ***)!" Wenn er nun von einigen Göttern dergleichen sagen wollte, so hätte er sich doch wenigstens nicht erkühnen sollen, von dem Höchsten der Götter ein so unschickliches Bild zu geben, daß er ihn ausrufen läßt: „O wehe mir, daß ich meinen Liebling (Hektor)
„um die Stadt (Troja) so herumgejagt mit mei-
„nen Augen sehen muß! Mein Herz brauset vor
„Angst." Und: „Ach! Ach! ich Unglücklicher! da
„das Schicksal es will, daß Sarpedon, der Lieb-
„ste der Helden, vom Patroklus, des Menötius
„Sohne, zu Boden geschlagen wird!" Denn wenn, geliebter Adimanth, unsere jungen Leute dergleichen mit Anwendung auf sich selbst hören, und nicht

*) Il. 24, 10. **) Il. 22, 414.
***) Il. 18, 54.

viel mehr darüber lachen, als über unwürdige Reden, so hat es lange Weile, daß der Weise, der selbst doch nur ein Mensch ist, diese Dinge für unanständig seiner selbst halten sollte, so daß er sich sogleich im Herzen selbst bestrafte, so bald ihm dergleichen etwas zu reden oder zu thun einfiele: er wird vielmehr ohne alle Schaam und ohne alle Enthaltsamkeit über die kleinfügigsten Begegnisse in einem Guß von Thränen und Jammerklagen zerfließen. A. Du redest vollkommen wahr. S. So was darf also nicht seyn, wie wir aus dem eben angeführten Grunde klar sehen, dem wir doch glauben müssen, bis jemand von einem bessern uns überführen kann. A. Freylich darf es nicht seyn.

S. Allein eben so wenig dürfen sie lachsüchtig seyn: denn wenn jemand in ein gewaltiges Gelächter ausbricht, so pflegt dergleichen fast immer die Folge einer gewaltigen Veränderung im Menschen selbst zu seyn. A. Das scheint mir. S. Es ist also auch nicht zu billigen, wenn jemand von achtungswürdigen Männern dichtet, daß sie sich einem unmäßigen Lachen Preis geben; noch viel weniger aber, wenn dieß Götter thun. A. Vielweniger in der That. S. Tadel verdient also auch Homer, wenn er dergleichen von Göttern sagt: „Unaufhörliches Lachen erscholl unter den seligen Göttern, als sie „den Vulkan durch die olympischen Wohnungen „hinken sahen.“ A. Tadel verdient es, nach deinem Grunde. S. Wenn es dir nicht zuwider ist, ihn als Grund gelten zu lassen: es ist also nicht zu loben. Noch viel weniger aber um der Wahrheit selbst willen, die wir über alles schätzen müs-

sen. Denn wenn wir kurz vorhin mit Recht behaupteten, daß in der That für Götter das Lachen nichts nütze, für Menschen aber alsdann nützlich sey, wenn es als eine Art von Heilmittel gebraucht wird; so ist offenbar, daß ein solches Mittel nur den Aerzten anzuvertrauen sey, von den Unwissenden hingegen mit keinem Finger berührt werden dürfe. A. Offenbar. S. Für Regenten eines Staats, wenn für irgend eine Gattung von Menschen, kann es also wohl schicklich seyn, sich der Unwahrheit zu bedienen, entweder wider die Feinde, oder um der Bürger willen, in Rücksicht auf das Wohl des Staats: da hingegen alle übrige von einem solchen Mittel nicht den geringsten Gebrauch machen dürfen. Nun aber würde es bey einem einzelnen Bürger, wenn er solchen Regenten eine Lüge vorsagen wollte, zugleich ein größeres Verbrechen seyn, als wenn ein Kranker einem Arzte, oder ein gymnastischer Lehrling seinem Meister über die Beschaffenheiten und Zufälle seines eigenen Körpers nicht die Wahrheit sagen wollte, oder jemand über den Zustand des Schiffs und der Schiffahrenden dem Steuermann nicht berichtete, wie sichs in der That verhielte, wie es entweder mit ihm selbst, oder mit sonst einem, der Schiffsgenossen stehe. A. Vollkommen wahr. S. Wenn also sonst jemand im Staate auf der Lüge begriffen wird, „einer von „denen, die Künstler sind, oder ein Wahrsager, „oder ein Arzt der Gebrechen, oder Zimmermeister,“ so wird ihn die Obrigkeit strafen, weil er eine Gewohnheit einführt, die einen solchen Staat, wie ein Schiff, umkehrt und zu Grunde richtet. A.

Das wird sie, so bald die Handlungen wie die Reden seyn sollten.

S. Wie weiter? werden unsere jungen Leute nicht auch der Mäßigung bedürfen? A. Wie anders? S. Fodert nun die Mäßigung bey dem Volke dieses nicht als das Wichtigste, daß sie der regierenden Gewalt gehorsam sind; sich selbst aber beherrschen können in Absicht auf den Umgang mit Frauenzimmer und der Liebe, und in Absicht des Genusses der Wollust im Essen und Trinken? A. Mir scheint es. S. Sonach werden wir solche Stellen billigen, als worin auch Homer den Diomed sagen läßt: „O Lieber, setze dich still hin, und „höre folgsam meinen Rath *).“ Und so eine andere Stelle, die hiemit in Verbindung steht, nähmlich: „Die Achiven zogen einher, Feuer schnau„bend, still folgten sie dem Befehle der Führer **). nebst andern Stellen, so viel derselben hieher gehören. A. Billigen werden wir sie. S. Was dünkt dich aber bey diesen? „Du Weinsäufer, der Au„gen wie ein Hund, und ein Herz wie ein Hirsch hat ***),“ nebst dem, was folgt — scheinen dir solche nebst allen andern Schimpfpossen in Reden oder Gedichten den Untergebenen gegen ihre Befehler schicklich in den Mund gelegt zu werden? A. gar nicht schicklich. S. Denn junge Leute können sie, wie ich glaube, nicht mit Nutzen hören, um für ihre Mäßigung zu gewinnen. Wenn sie indessen

*) Il. 4, 412. **) Il. 4, 431.

***) Il. 1, 225.

sonst einen Kitzel des Vergnügens verschaffen, so ist das kein Wunder, oder wie scheint es dir? A. Eben so. S. Wie weiter? den klügsten Mann, wie Homer vom Ulyß thut, sagen lassen, daß, wie es ihm scheine, unter allen Dingen nichts herrlicher sey, als, „wenn die Tafeln angefüllet sind mit Speise „und Fleischgerichten; wenn der Mundschenk aus „der Schale berauschenden Wein schöpft und her„beyträgt, und ihn in Becher ausgießt *)" — glaubst du, daß ein junger Mensch solche Dinge mit Nutzen hören könne, um für seine eigene Enthaltsamkeit dadurch zu gewinnen? Oder auch diese Stelle? „Am Hunger zu sterben und so den Tod „herbeyziehen, ist das erbärmlichste Ding **)." Oder wenn Homer erzählt, daß Jupiter, da andere Götter und Menschen schliefen, allein genachtwachet habe, und aus heftiger Liebesbrunst alle seine Entwürfe und Anschläge gern vergessen habe? daß er beym Anblick der Juno so voller Staunen geworden sey, daß er nicht einmahl mit ihr in ein heimliches Gemach habe gehen wollen, sondern sogleich auf dem Fleck sich bey ihr niedergelegt habe, indem er sagte, daß seine Gierde so unbändig sey, als selbst damahls nicht, wie sie zum ersten Mahl an einander gekommen wären, „da sie ihren lie„ben Aeltern einen verstohlnen Streich gespielt hät„ten?" Eben so wenig ist jener Liebeshandel zwischen dem Mars und der Venus, da sie sich auf einmahl in den Ketten des Vulkans gefangen sa-

*) Ob. 9. Anf. **) Ob. 12, 432.

hen, noch andere dergleichen in geringsten nützlich. A. Beym Jupiter nein, nicht im geringsten nützlich scheint mir dergleichen. S. Wenn wir hingegen tapfere Beweisungen bey allen Begegnissen im Reden und Handeln an berühmten Männern finden, so müssen wir dieses bemerken und hören lassen, als in jener Stelle, da Ulyß an seine Brust schlägt, und sein Herz durch diese Worte muthig macht: „Dulde, mein Herz! du hast ja sonst schon schwe„reres Leid erduldet. A. Auf alle Weise.

S. Wir dürfen auch nicht geschehen lassen, daß unsere Leute geschenkgierig scheinen und beutesüchtig sind. A. Auf keine Weise. S. Es muß ihnen daher nicht vorgesungen werden, „daß Götter durch Ge„schenke, daß verehrungswürdige Könige durch „Geschenke sich gewinnen lassen *).“ Auch muß man den Phönix, Achills Erzieher, nicht loben, als wenn er nichts ungebührliches redete, indem er dem Achill räth, sich der Achiven anzunehmen, wenn sie ihm Geschenke gäben; ohne Geschenke aber von seinem Zorn wider den Agamemnon nicht abzulassen. Auch selbst vom Achill werden wir nicht glauben, noch eingestehen, daß er so sehr habsüchtig gewesen sey, vom Agamemnon Geschenke zu nehmen, und daß er eben so nur nach erhaltenem Preise der Auslösung den Leichnam Hektors habe zurück geben wollen, anders aber nicht. A. Dergleichen Dinge würden mit Unrecht gelobt werden. S. Es kostet mir fast Uiberwindung, vom Homer zu sagen, daß er nicht ohne Verletzung der Heiligkeit

*) Il. 9. 600.

diese Dinge wider den Achill behaupte, und von andern, die etwa vor ihm dieses gesagt haben, sich habe einnehmen lassen. Eben so auch, womit er den Apoll bedrohet: „Du Schadenfroher, hast „mir leid gethan! Verderblichster aller Götter! wie „wollt' ich dich züchtigen, wenn ich nur mächtig „wäre *)!" Und daß er sich wider den Flußgott Skamander so unwillig gebehrdet, und bereit ist, wider ihn zu streiten; eben so, daß er von seinem einer andern Flußgottheit Sperchius geheiligtem Haar sagt: „Mein Haar will ich dem Helden Patroklus, der „eine Leiche ist, zum Opfer bringen **)" Man muß nicht glauben, daß er dieses gethan habe. Auch was das Schleppen des Hektorischen Leichnams um das Grabmal des Patroklus und die Abschlachtungen der gefangenen Trojaner an dem Scheiterhaufen desselben betrifft, so werden wir dieses alles für falsch ausgeben müssen. Auch werden wir unsere jungen Leute nicht überreden lassen, daß Achill, einer Göttin und des Peleus Sohn, der ein Mann von der größten Mäßigung und Jupiters Enkel war, daß Achill, sag' ich, vom weisesten Chiron erzogen, eine mit so verwirrten Leidenschaften erfüllte Seele gehabt habe, daß er zwey unter sich streitende Krankheiten in sich selbst gehegt habe, auf der einen Seite Kargheit und Habsucht, und auf der andern Uibermuth wider Götter und Menschen. A. Du redest richtig.

S. Weiter werden wir uns auch davon nicht

*) Il. 22, 15. **) Il. 23, 151.

überreden lassen, noch leiden, daß jemand sage, daß Theseus, Neptuns Sohn, und Pirithous, ein Sohn Jupiters, solche heftige Ausfälle auf gewaltsame Räubereyen gethan hätten, und daß keines andern Gotteskind oder Held so furchtbare und gottlose Dinge zu verüben sich erkühnt hätte, wie lügenhafte Dichter jetzt von ihnen erzählen. Vielmehr müssen wir die Dichter dazu anhalten, daß sie entweder nicht diese Handlungen von den Helden erzählen, oder daß sie dieselben nicht für Söhne der Götter ausgeben. Beydes zugleich dürfen sie nicht vorbringen; auch unsere jungen Leute nicht zu überreden suchen, daß die Götter böse Sprößlinge zeugten, und daß die Helden um nichts besser, als gemeine Menschen, wären. Denn, wie wir im vorhergehenden gesagt haben, dieses ist weder heilig, noch der Wahrheit gemäß. Denn wir haben ja klar erwiesen, daß die Götter unmöglich Uibel hervorbringen können. A. wie sollte es anders? S. Auch schadet es gewiß denen, die es hören. Denn jeder schlechter Mensch wird sich gern verzeihen, wenn er überzeugt ist, daß eben solche Dinge geschehen und geschehen sind, „von den nahen „Abkömmlingen der Götter, und den Entsprossenen „Jupiters, deren Altar des väterlichen Jupiters „auf des Ida's Gipfel sich in den Aether erhebt. „Und, deren Götterblut noch immer in den Adern „rollt." Dieser Ursachen wegen muß es mit solchen Fabeln ein Ende haben, damit unsern jungen Leuten nicht zu viel Vorschub zur Büberey daraus erwachse. A. Augenscheinlich wahr.

S. Wovon bleibt uns nun noch zu reden übrig,

da wir bisher bestimmt haben, was und wovon man reden müsse, und wovon nicht? Denn wie von Göttern und Halbgöttern und Helden und den Gegenständen der Unterwelt geredet werden müsse, ist angegeben. A. Allerdings. S. So wäre etwa noch übrig, wie auch von Menschen geredet werden müsse? A. Offenbar. S. Dieses aber, lieber Freund, gegenwärtig auszumachen, ist uns nicht möglich. A. Wie das? S. Weil wir, wie ich glaube, sagen werden, daß sowohl Dichter als Fabelnschreiber in den allerwichtigsten Dingen von den Menschen falsch reden, indem sie sagen, daß viele Ungerechte glücklich leben, elend hingegen die Gerechten; und daß ungerecht handeln nützlich sey, wenn es versteckt bleibe; so wie die Gerechtigkeit nur einem Fremden nütze, dem Besitzer selbst aber Schaden bringe. Dergleichen Dinge zu reden, müssen wir untersagen, hingegen befehlen, daß das Gegentheil von jenem sowohl in Gedichten gesungen, als in Fabeln erzählt werde; oder meinst du nicht? A. Das sehe ich sehr wohl ein. S. Wenn du nun eingestehest, daß ich richtig rede, soll ich denn annehmen, daß du schon zugegeben habest, was wir nun schon so lange untersuchen? A. Dein Einfall war treffend. S. Wir wollen also einander alsdann eingestehen, daß man von Menschen solche und solche Reden führen müsse, wenn wir erst ausgefunden haben, wie die Gerechtigkeit an sich beschaffen sey, und in wie fern sie ihrer Natur nach dem Besitzer nützlich sey, er mag nun das Ansehen haben, oder nicht haben, daß er ein gerechter Mann sey. A. Vollkommen richtig.

S. Hiemit wollen wir denn die Untersuchung über die Reden beschließen. Nach diesem aber müssen wir, wie ich glaube, die Art zu reden untersuchen. Alsdenn werden wir sowohl, was man reden müsse, als wie man reden müsse, völlig ausgemacht haben. A. Dieses, fiel Adimanth ein, fasse ich nicht, was du damit sagen wollest. S. Allein das solltest du doch. Nun vielleicht verstehest du mich auf diese Art leichter. Ist nicht alles, was Fabelnschreiber und Dichter reden, eine Erzählung von Dingen, die entweder gewesen sind, oder jetzt sind, oder seyn werden? A. Wie anders? S. Thun sie dieses nun nicht entweder vermöge der schlichten Erzählung, oder der nachahmenden Erzählung, oder durch beydes? A. Auch dieß muß ich erst noch deutlicher fassen. S. Ich scheine ja ein kurzweiliger Lehrer zu seyn, denn man verstehet mich nicht. Wie also diejenigen, welche mit der Sprache nicht gut fortkönnen, eben so will ich es machen, die Sache nicht ganz und auf einmahl, sondern einen Theil nach dem andern vornehmen, und dir daran jedes Mahl deutlich zu machen suchen, was ich sagen will. Nun sage mir, weißt du die Verse in dem ersten Buche der Iliade, worin der Dichter anführt, daß Chryses den Agamemnon bittet, ihm seine Tochter wieder frey zu geben, und auf denselben zornig wird. Da hingegen Chryses, nachdem er seine Bitte nicht erhielt, den Fluch der Götter auf die Archiven ruft? A. Die weiß ich wohl. S. Du weißt also auch, daß bis auf diese Verse: „Und er flehete alle Archiven, die Atriden „besonders, die beyden Herrscher der Völker," — der Dichter in seiner eigenen Person redet, und gar

keine Miene macht, unsern Sinn sonst worauf zu lenken, als wenn jemand anders, als er, redete. In den folgenden Versen aber redet der Dichter im Nahmen des Chryses, und wendet alles an, um es so augenscheinlich als möglich zu machen, daß nicht Homer, sondern dieser Priester des Apolls, der ein Greis war, rede. So macht es der Dichter fast mit allen andern Erzählungen von den Begebenheiten zu Troja und Ithaka und von den Abentheuern der Odyssee. A. Ja freylich. S. Es bleibt also immer eine Erzählung, sowohl wenn er die einzelnen Reden anführt, als wenn er seine eigenen Reden dazwischen einschaltet. A. Wie anders? S. Aber wenn er nun einem andern eine gewisse Rede in den Mund legt, müssen wir alsdann nicht annehmen, daß er seine Rede dem Charakter dessen, den er als die redende Person einführt, so viel als möglich, ähnlich mache? A. Das müssen wir; denn wie sollte das nicht? S. Einem andern sich ähnlich machen, entweder in der Sprache, oder in der Gebehrdung, ist das nun nicht so viel, als demjenigen nachahmen, dem sich jemand ähnlich macht? A. Wie anders? S. In so fern sind also, wie es scheint, die Erzählungen sowohl des Homers, als anderer Dichter Erzählungen der Nachahmung. A. Allerdings.

S. Wenn er hingegen gar keine andere Person zum Vorwande gebrauchte, oder zum Grunde legte, so würde seine ganze Dichtung und Erzählung schlechthin und ohne Nachahmung seyn. Damit du aber nicht einwendest, du könntest wieder nicht einsehen, wie dieses geschehen könne, so will ich es

erklären. Wenn nähmlich Homor erzählt, daß Chryses mit Lösegeld für seine Tochter zu den Griechen gekommen sey, und diese, besonders aber die beyden Könige innigst gebeten habe, und Homer darauf noch immer, nicht als Chryses, sondern als Dichter redet, so siehest du wohl, daß dieß keine Nachahmung sey, sondern eine schlichte Erzählung. Sie würde ohngefähr so lauten. Ich will es aber prosaisch anführen, denn ich bin nicht dichterisch.

„Nachdem der Priester Apolls ins Lager gekommen „war, bat er die Götter, den Griechen Troja zu „übergeben, und sie selbst vor Unglück zu bewahren; ihm selbst aber seine Tochter wieder frey zu „geben, nachdem sie Geschenke angenommen hätten, „aus Ehrfurcht gegen den Gott Apoll (dessen Priester Chryses war). Wie er nun solches sagte, war „die ganze Menge voll Ehrerbietung, und stimmte bey: Agamemnon hingegen fuhr bitter heraus, „und deutete ihm an, daß er sich jetzt gleich fortmachen, und nicht noch einmahl wieder kommen sollte; den weder der Priesterstab noch der Hauptschmuck seines Gottes würde ihn schützen. Ehe er „aber seine Tochter wieder frey gäbe, sollte sie zu „Argos erst bey ihm zum alten Weibe werden. „Er befahl ihm sich fortzupacken, und nicht weiter „zu zanken, wenn er noch gesund nach Hause kommen wollte. Der Greis aber hörte dieß, fürchtete sich, und gieng still davon. Nachdem er aber „aus dem Lager weg war, überhäufte er den Apoll „mit Bitten, und rief den Gott an bey allen seinen Nahmen der Reihe nach, und erinnerte ihn „an alles, was er je zu seinem Wohlgefallen ge-

„than und ihm geschenkt hätte, sey es in Erbau=
„ung von Tempeln, oder in Schlachtung der O=
„pfer, und bat dabey von ihm, daß er durch tödt=
„liche Pfeile seine Thränen an den Achiven rächen
„möchte.“ Auf diese Art, lieber Freund, wird ei=
ne schlichte Erzählung ohne Nachahmung gemacht.
A. Ich fasse es. S. Nun so fasse denn auch, daß
hinwiederum das Gegentheil von dieser schlichten
Erzählung entstehe, wenn jemand das, was der
Dichter von seinen Reden zwischen die Reden der
Personen einschiebt, wegnimmt, und nur die wech=
selnden Reden selbst stehen läßt. A. Ich sehe wohl,
daß dieses eben das sey, was in Absicht auf die
Trauerspiele Statt findet. S. Deine Bemerkung
war vollkommen richtig. Ich glaube nunmehro im
Stande zu seyn, dir zu erklären, was ich vorhin
noch nicht erklären konnte, daß die eine Art von
Erzählung in der Poesie und Mythologie ganz in
der Nachahmung bestehe, und, wie du sagst, dem
Trauerspiele und Lustspiele eigen sey. Die andere
aber ist die, wo der Dichter seine eigene Gedan=
ken vorträgt; und diese kann man besonders in den
Dithyramben finden. Die dritte endlich ist wieder=
um aus beyden zusammengesetzt, und man findet
sie sowohl in den epischen Dichtungen, als auch
sonst noch häufig; wenn du mich verstehest. A.
Nun ich verstehe, was du vorhin sagen wolltest.
S. Erinnere dich auch noch an das, was vor die=
sem herging, da wir nähmlich sagten, daß das,
was geredet werden müsse, bereits angegeben sey;
da wir hingegen noch zu untersuchen hätten, wie
geredet werden müsse. A. Nun ich erinnere mich.

S. Dieses nun, was ich sagte, war, daß wir unter einander ausmachen müßten, ob wir es geschehen lassen dürften, daß die Dichter bey allen ihren Erzählungen nachahmten, oder bey einigen nachahmten, bey andern aber nicht; und was für Dinge sie in der einen und andern Art nachahmen müßten, oder ob sie gar nicht nachahmen sollten. A. Ich ahnde, daß du bey dieser Untersuchung zum Augenmerk hast, ob wir Trauerspiele und Lustspiele in unsern Staat aufnehmen können, oder nicht. S. Vielleicht, und noch wohl mehr als dies. Denn ich selbst weiß noch nicht, wo ich hinkommen werde, sondern ich muß folgen, wohin mich der Zug der Rede, wie ein Wind, führt. A. Das war ja schön gesprochen. S. Nun forsche einmahl genau mit mir nach, Adimanth, ob unsere Beschützer des Staats nachahmende Leute seyn dürfen, oder nicht? Folgt nicht auch dieses nach dem, was vorhin gesagt ist, daß jeder einzelne Mensch nur eine einzige Lebensart vorzüglich gut treiben könne; viele hingegen nicht? Da er vielmehr, wenn er dieses unterfienge, und sich mit vielen Dingen befaßte, zu keinem einzigen von allen Kraft genug haben würde, um darin berühmt zu werden. A. Wie sollte das anders? S. So verhält es sich denn mit der Nachahmung gleichfalls, daß derselbe Mensch unmöglich viele Dinge gut nachahmen könne, wie er ein einziges nachahmt. A. Das kann er nicht. S. Es hat also lange Weile, daß jemand seine Kräfte und seinen Fleiß auf gewisse würdige Betriebsamkeiten richten, und doch zugleich viele Dinge nachahmen könnte, so daß er

ein

ein Meister der mimischen Kunst wäre, da ja nicht einmahl derselbe Mensch zwey Dinge der Nachahmung, die noch dazu einander nahe verwandt zu seyn scheinen, zugleich gut nachahmen kann, z. B. solche, die sich zugleich mit Lustspielen und Trauerspielen abgeben. Oder nanntest du diese beyden Dinge nicht kurz vorhin Nachahmungen. A. Das that ich. Und du sagst recht, daß dieselben Personen dazu nicht vermögend sind. S. Auch gelingt es nicht, wenn dieselben Personen zugleich Dichtersänger *) und Schauspieler seyn wollen. A. Wahr. S. Ja selbst zur Vorstellung der Lust- und Trauerspiele können nicht einmahl dieselben Spieler gebraucht werden. Dieß alles aber sind Nachahmungen; oder meinst du nicht? A. Ja, Nachahmungen. S. Ja es scheint mir sogar, Adimanth, daß die Kräfte der menschlichen Natur in noch kleineren Theilen, als wir bisher gehabt haben, hie und da verlegt sind, so daß es daher unmöglich ist, viele Dinge gut nachzuahmen, oder selbst jene Dinge hervorzubringen, wovon die Nachahmungen Abbildungen sind. A. Du redest so wahr, als etwas.

S. Wenn wir daher unsere ersten Vorstellungen beybehalten wollen, daß unsere Beschützer des Staats, von allen andern Künstlereyen frey und ledig, die sorgfältigsten Bewirker der Freyheit unsers gemeinen Wesens seyn, und sich sonst auf gar nichts bestreben müssen, was nicht selbst zu diesem Zwecke leitet: so dürften sie denn auch sonst nichts treiben, noch etwas nachahmen: ahmen sie aber

*) Rhapsodisten. S. Jon. B. 1.

etwas nach, so muß ihre Nachahmung sogleich von Jugend auf eben darauf gehen, was hiezu paßt, auf berühmter Männer Tapferkeit, Mäßigkeit, Heiligkeit, Freymüthigkeit und alle andere Eigenschaften dieser Art. Das Unedle hingegen müssen sie weder thun, noch geschickt seyn, es nachzuahmen, noch sonst irgend etwas von den unrühmlichen Künsten, damit sie nicht dasjenige wirklich werden, was sie nachahmen. Weist du etwa nicht, daß die Nachahmungen, wenn sie von Jugend auf lange fortgesetzt werden, sich den Sitten und dem Naturel innigst mittheilen, es betreffe Gebehrden des Körpers, oder Töne und Gesinnungen? A. Ja sehr. S. Wir werden es also nicht zugeben, daß diejenigen, für die wir sorgen, und die selbst brave Männer werden müssen, Weibspersonen nachahmen, da sie selbst gebohrne Männer sind, diese mögen junge Mädchen oder alte Vetteln seyn, sie mögen mit ihren Ehegatten sich herumzanken, oder mit Göttern streiten und sich frech erheben, indem sie sich als götterselige Geschöpfe preisen; oder sie mögen in Widerwärtigkeiten und Jammerklagen und Winseln begriffen seyn; in Krankheiten, oder Liebe, oder in Geburtsschmerzen; arbeitend sind sie noch viel weniger ein Gegenstand der Nachahmung. A. Völlig richtig. S. Auch Sklavinnen und Sklaven dürfen von ihnen nicht nachgeahmt werden in solchen Arbeiten, welche dem Sklavenstande eigen sind. A. Auch das nicht. S. Eben so wenig, wie es scheint, feige Männer, die sich zaghaft beweisen, und das Gegentheil von dem thun, was wir vorhin angaben; die einander beschimpfen

und aufziehen und Zoten reden in Betrunkenheit oder bey nüchternem Magen, oder die sonst Dinge treiben, wodurch sie sich in Reden und Handlungen sowohl gegen sich selbst, als unter einander versündigen. Auch dürfen sie, glaube ich, sich denen nicht gleichstellen, welche in Reden oder Handlungen Rasereyen zeigen. Zwar muß man auch sowohl die rasenden als gottlosen Menschen beyderley Geschlechts kennen; thun aber darf man nichts von dem, was diese thun, noch etwas nachahmen. A. Vollkommen wahr. S. Wie aber, sollten sie wohl Schmiede nachahmen dürfen, oder Künstler von irgend einer andern Art, oder Schiffsruderer oder ihre Befehlshaber, oder sonst Leute von Geschäften, die hierher gehören? A. Und wie das, da es ihnen ja gar nicht zukommt, auf irgend etwas von diesen Dingen ihre Aufmerksamkeit zu lenken? S. Wie weiter? werden sie etwa wiehernde Pferde, und brüllende Stiere, und rauschende Ströme, und das Toben des Meers, und Donnerstimmen, und so alle andere Dinge dieser Art nachahmen dürfen? A. Ich dächte, es wäre ihnen untersagt, daß sie weder selbst rasen, noch Rasenden sich gleich stellen sollen.

S. Wenn ich also recht fasse, was du sagst, so giebt es eine gewisse Art zu reden und zu erzählen, deren sich ein in der That rühmlicher und rechtschaffener Mann wohl bedienen kann, so oft er etwas zu reden hat; es giebt aber auch eine andere Art zu reden, die dieser ganz unähnlich ist, mit welcher sich derjenige allzeit befaßt und seine Erzählungen danach einrichtet, der ganz im Gegen-

satz von dem Rechtschaffenen schlecht gebohren und schlecht erzogen ist. A. Welche wäre diese denn? S. Diejenige, welche mir ein wohlgesitteter Mann, wenn er in seinem Vortrage auf den Punkt gekommen ist, daß er eines rechtschaffenen Mannes Rede oder Handlung ausdrücken will, in seine eigene Person überzutragen, als wenn er jener rechtschaffene Mann wäre, nicht abgeneigt scheinen wird, und eine solche Nachahmung für seine Person gar nicht schimpflich achtet; besonders wenn er die zuverläßig guten und klugen Handlungen des rechtschaffenen Mannes nachzuahmen hat: viel seltener und schwächer wird er dieses thun, wenn er denselben nachahmen soll, wie er entweder von Krankheit, oder von Liebe, oder von Trunkenheit, oder von sonst einem widrigen Zufalle aus seiner guten Fassung gebracht ist. Wenn er hingegen auf einen trifft, der seiner unwürdig ist, so wird er sich selbst mit Fleiß dem Schlechtern nicht gleichstellen wollen, höchstens nur etwa auf eine kurze Zeit, wenn dieser etwas gutes thut; sonst wird er sich vielmehr einer solchen Nachahmung schämen, sowohl weil er in der Nachahmung solcher Menschen nicht geübt ist, als auch, weil er sich nicht überwinden kann, die Bilder schlechterer Menschen in sich selbst auszudrücken, und sich denselben einzuverleiben: er verachtet sie in seinem Sinn, und wird sie also auch nicht nachbilden, es sey denn der Kurzweile wegen. A. Es hat Schein. S. Er wird sich daher einer Erzählungsart bedienen, wie wir sie kurz vorhin in den homerischen Versen angaben, und seine Rede wird aus beyden Arten der Erzählung, der nach-

ahmenden und der andern, zusammengesetzt seyn, so daß aber in einem langen Strom von Reden nur etwas weniges von Nachahmung vorkommt: oder heißt das nichts, was ich sage? A. Allerdings muß das Muster eines solchen Redners von der Art seyn. S. Wird nun nicht eben so jemand, der nicht von dieser Gesinnung ist, je schlechter sein Charakter ist, um so eher alles ohne Unterschied vortragen, und nicht das Mindeste seiner Person unwürdig halten; so daß er alles mit Emsigkeit, und zwar mit vielen Augenzeugen, nachzuahmen kein Bedenken tragen wird, auch die kurz vorhin angegebenen Dinge, als Donnerstimmen, und Windsausen, und Hagelrauschen, und Räderknirren, und Posaunen und Flöten und Pfeifen, und aller andern musikalischen Werkzeuge Töne, dazu auch noch der Hunde und Schafe und Vögel Stimmen? Solcher Leute Rede wird ganz in Nachahmung der Töne und Gebehrdungen bestehen, und kaum das Winzigste von eigentlicher Erzählung haben. A. Auch das kann nicht anders seyn.

S. Auf die Art habe ich denn die beyden Arten des Vortrags erklärt. A. Ja das hast du. S. Unter diesen beyden hat nun die eine geringe Uibergänge und Wendungen; und wenn jemand seinem Vortrage nur den schicklichen Wohlklang und den Tonfall (Harmonie und Rythmus) zu ertheilen weiß, so braucht er zur Richtigkeit der Rede fast wenig mehr, denn er bleibt bey demselben Tonfall und Harmonie. Die Uibergänge und Wendungen sind nähmlich von keiner Bedeutung, und der gemeßne Tonfall behält fast immer denselben Gang.

A. Dieß ist so klar als etwas. S. Wie aber mit der andern Art der Rede? Bedarf diese nicht im Gegentheil aller Arten des Wohlklangs, und aller Abmessungen in dem Tonfall, wenn sie recht eigentlich ihre Gegenstände ausdrücken will, weil sie alle mögliche Muster von Uibergängen und Wendungen in sich schließt? A. Sehr wahr. S. Müssen nun nicht alle Dichter, und alle, die irgend etwas vortragen wollen, sich entweder mit dem einen oder mit dem andern dieser beyden Muster des Vortrags abgeben, oder aus beyden ein drittes zusammenmischen? A. Nothwendig. S. Was sollen wir also machen? Sollen wir alle diese Muster in unsern Staat aufnehmen, oder eins von den ungemischten, oder das gemischte? A. Wenn meine Meinung den Vorrang haben sollte, so wollte ich das ungemischte Muster, welches den rechtschaffenen Mann nachahmt. S. Allein, Atimanth, auch das gemischte hat ja sein Liebliches; am süßesten aber für Knaben und Knabenlehrer, wie auch für den großen Haufen möchte gerade das entgegengesetzte von dem, was du wählst, seyn. A. Am süßesten wohl. S. Indessen schicke es sich nicht für unsern Staat, möchtest du vielleicht sagen, weil es keine zwiefältige noch weniger vielfältige Leute bey uns gibt, da jeder einzelne Mann nur eine einzige Sache treibt. A. Nein, es paßt auch nicht.

S. Wird es daher nicht bloß in einem solchem Staate Statt finden, daß man, wie wir annehmen, in einem Schuster nur einen Schuster, und nicht zugleich einen Steuermann, als eine Zu-

gabe zur Schusterkunst findet? in einem Feldbauer nur einen Feldbauer, und nicht zugleich einen Richter neben der Feldbauerey? in einem Kriegsmanne nur einen Kriegsmann, und nicht zugleich einen Wechsler neben der Kriegserfahrenheit? und so mit allen andern? A. Richtig. S. Ich glaube daher, daß, wenn ein Mann, der künstlich genug wäre, alle mögliche Menschen in sich abzubilden und alle Dinge nachzuahmen, in unsern Staat käme, und seine Künste vor unsern Augen machen wollte, wir zwar tiefe Ehrerbietung gegen ihn, als einen göttlichen, wundervollen, und lieblichst spielenden Mann, äußern; aber auch sagen würden, daß ein solcher Mann in unserm Staate weder sey, noch seyn dürfe. Wir würden ihn darauf in einen andern Staat ziehen lassen, nachdem wir zuvor sein Haupt besalbt und seine Scheitel bekrönt hätten: wir selbst aber würden von einem weniger ausgeschmückten Dichter und Fabelnschreiber, unsers Nutzens wegen, Gebrauch machen, der uns die Rede des rechtschaffenen Mannes nachahmte? und das, was er zu sagen hätte, nach solchen Mustern sagte, die wir gleich anfangs zum Gesetz machten, da wir die Art, nach welcher unsere Krieger unterrichtet werden müssen, zu beschreiben suchten. A. Allerdings würden wir es so machen, wenn es auf uns ankäme.

S. Nunmehro, lieber Freund, scheint es, haben wir diesen Theil der Musenkunst, der sich auf Reden und Erzählungen (des Unterrichts) bezieht, ganz und völlig ausgemacht. Denn es ist erklärt,

sowohl was als wie geredet werden müsse. A. Auch mir selbst scheint es. S. Nach diesem bleibt uns also noch der Theil von der Manier des Gesangs und der Melodie übrig. A. Offenbar. S. Möchte nun nicht schon jeder zu erkennen im Stande seyn, was wir darüber sagen, und wie diese Dinge beschaffen seyn müssen, wenn wir mit dem vorhin gesagten einstimmig bleiben wollten. G. Ich für meine Person, o Sokrates, scheine nicht in dieser Zahl begriffen zu seyn. Ich fühle mich wenigstens in dem Augenblick nicht tüchtig genug, anzugeben, was wir etwa davon sagen müßten; ich bin wenigstens bedenklich. S. Allerdings bist du doch zuerst völlig im Stande zu sagen, daß ein Süßtönendes aus drey Theilen zusammengesetzt sey, aus artikulirter Rede, aus Harmonie, und Modulation (Rythmus). G. Ja, dieses wohl. S. Nun aber ist das, was Rede dabey ist, doch wohl völlig einerley mit der gesanglosen Rede, in so fern beyden nach denselben kurz vorhin angegebenen Mustern, und auf dieselbe Weise, ausgedrückt werden muß? G. Richtig. S. Die Harmonie indessen und Modulation muß sich nach der Rede bequemen. G. Wie anders? S. Nun sagten wir doch, das wir des Weinens und Heulens in den Reden nicht bedürften. G. Freylich nicht. S. Welches sind also die klagenden Harmonien? Gieb sie mir an; du bist ja musikalisch. G. Die lydischen von der gemischten und hohen Art, und einige ähnliche. *) S. Diese müssen wir also wegschaf-

*) Die musikalischen Modi oder Tonarten der Alten waren auf charakteristische Empfindungen, auf heroi-

fen; denn sie sind sogar für Frauenzimmer, welche von tapferer Seele seyn wollen, unnütz, geschweige denn für Männer. G. Ja sehr. S. Allein auch Trunkenheit, Weichlichkeit und Faulheit sind Beschützern eines Staats so unanständig, als etwas seyn kann. G. Wie das nicht? S. Welches sind nun die weichlichen und gastmahlerischen Harmonien? G. Die Jonischen und Lydischen, wel-

sche, lustige, klagende, tändelnde, feyerliche, sanfte, heftige Stimmungen der Seele gegründet. Ihr Unterschied lag theils in dem, was wir im allgemeinen Verstande Dur und Mol nennen, theils in dem höhern oder niedrigern oder mittlern Gebiet des ganzen Tonsystems. Bey uns haben die verschiedenen Tonarten nicht diese charakteristische Unterschiede, weil sie bloß nach unserm harmonischen System geformt sind, welches viel willkührliches hat. Dorisch oder lydisch u. s. f. spielen oder singen, hyperlydisch oder hypolydisch spielen oder singen heißt ganz was anders, als bey uns aus C, G, H. u. f. spielen. Man konnte jenen charakteristischen Unterschieden zufolge sagen, das Herz des und des Menschen ist lydisch, dorisch ꝛc. gestimmt; bey uns kann man nicht sagen, das Herz ist in F oder C gestimmt; in Dur oder Mol läßt sich wohl hören. Die ganze Modulation und der ganze Gang der Melodie von Anfang zu Endr richtete sich bey den Alten nach der Art des Modus; bey uns findet einerley Manier der Modulation in allen Tönen derselben Art statt. Die Lehre von den musikalischen Modis der Alten hat manche Schwierigkeit, die ich wohl kenne. Indessen kann man durch genaue Untersuchung wohl etwas gewisses herausbringen, welches aber bieher nicht gehört. Unter den neuern hat Rousseau in seinem Dictionnaire de Musique noch am besten davon geredet.

che man nähmlich die schlaffen oder weichen nennt. S. Könnte man von diesen, lieber Freund, bey kriegerischen Leuten wohl irgend einen Gebrauch machen? G. Auf keine Weise. So bleiben dir denn, wie es scheint, nur die Dorischen und Phrygischen noch übrig.

S. Ich bin mit den Harmonien eben nicht bekannt, laß mir aber nur erstlich diejenige Harmonie zurück, welche auf eine schickliche Weise die Töne und Ausdrücke eines Mannes nachahmt, der bey kriegerischen Unternehmungen oder bey jeder andern gewaltsamen Unternehmung tapfern Muth beweist, oder sich in verzweifelte Gefahren gibt, indem er entweder den Wunden oder dem Tode gerade entgegengeht, oder sonst einen Streich des harten Schicksals duldet, und der in allen diesen Begegnissen die Anfälle des Schicksals in gefaßter Ordnung und Uibergewalt von sich abtreibt. Ferner laß noch eine andere Harmonie übrig, die sich auf den Zustand eines Mannes bezieht, der friedlich handelt und nichts gewaltsames unternimmt, sondern Handlungen seiner eigenen Wahl, nähmlich eines solchen, der entweder jemanden wozu überredet, oder warum bittet, oder ein Gebet an die Gottheit thut, oder einen Menschen wovon belehrt und ihm freundschaftlich zuredet; oder der im Gegentheil, wenn ein anderer warum bittet, ein anderer wovon belehrt oder überredet, demselben Gehör gibt; und ob ihm gleich diesem zufolge alles nach Herzenswunsch gelingt, sich dennoch nicht übermüthig gebehrdet, sondern bey alle diesem kluge Bescheidenheit und Mäßigung beweiset,

und niemahls verdroſſen iſt, die Dinge mögen ſo oder ſo kommen. Dieſe beyden Harmonien behalte uns auf, die ſtarke oder heldenmüthige, und freywillige oder ſanfte; welche die Ausdrücke der Stimme ſowohl der Unglücklichen als der Glücklichen, ſowohl der Weiſen als Heldenmüthigen am treffendſten nachahmen. G. Nun diejenigen, die deinem Verlangen nach bleiben ſollen, ſind eben die, welche ich kurz vorhin nannte. S. Wir werden alſo bey unſern Geſängen und Melodien auch der vielen Saiten und allfältigen Harmonien nicht bedürfen. G. Ich glaube, nein. S. Wir werden daher keine Verfertiger der Trigonen und Pektiden *), noch aller andern Inſtrumente, ſo viel derſelben vielſaitig und vielharmoniſch ſind, in unſerm Staate unterhalten? G. Es ſcheint nicht. S. Wie aber, wirſt du Flötenverfertiger und Flötenſpieler in den Staat aufnehmen? Oder gleicht auch dieſes Inſtrument nicht den vielſaitigſten, und iſt die allfältige Harmonie aller Töne nicht eben das, was die Flöte nachahmt? G. Offenbar. S. Es bleibt dir alſo nur die Leyer und die Laute, die für die Stadt nützlich ſind; ſo wie für das Land die Pfeife zum Gebrauche der Hirten bleiben würde. G. Freylich wahr nach dem was wir ſagen. S. Wir thun alſo im geringſten nichts un-

*) Trigonen und Pektiden waren Saiteninſtrumente, die wegen ihrer Compoſition und vielfachen Harmonie berühmt waren. Man rechnete ſie zum luxuriöſen und hohen Geſchmack in der Muſik. S. den Athenäus und Ariſtoteles Pol. 8, 7. der ſie gleichfalls mißbilligt.

billiges, lieber Freund, wenn wir den Apoll und die Instrumente des Apolls dem Marsyas und den Instrumenten desselben vorziehen. G. Beym Jupiter, mir scheint es auch nicht.

S. Beym göttlichen Hunde! Ganz unvermerkt haben wir den Staat wieder gereinigt, von dem wir im vorhergehenden sagten, daß er von Wollüstigkeit triefe. G. Daran thun wir klug. S. Nun so wollen wir ihn denn auch noch von dem Uibrigen reinigen. Nach den Harmonien folgte für uns nun der Theil über die musikalischen Modulationen und Tonfälle. Wir wollen auch diese nicht in ihrer Mannigfaltigkeit, und in ihren allmöglichen Cadenzen verfolgen, sondern nur sehen, welche Tonfälle ein vernünftiges und heldenmüthiges Leben abbilden. Und wenn wir diese erkannt haben, werden wir schon darauf sehen, daß der Tonfall und die Melodie sich nach der Rede eines solchen Charakters bequemen müssen, nicht aber umgekehrt, die Rede nach dem Tonfalle und der Melodie. Nun aber ist es deine Sache, anzuzeigen, welche Tonfälle etwa von dieser Art seyn möchten, wie du uns die Harmonien genannt hast. G. Aber beym Jupiter, ich weiß sie nicht anzugeben. Daß es drey gewisse Zeitmaaßen gebe, woraus die Ruhepunkte zusammengesetzt werden, so wie unter mehreren Tönen vier Haupttöne sind, woraus alle Harmonien entspringen, würde ich bey Beachtung dieser Sache etwas sagen: was für Tonfälle aber solche und solche Gesinnungen des Lebens nachbilden, das kann ich nicht sagen. S. Nun darüber wollen wir

uns denn auch mit dem Damon *) bereden, was für Cadenzen der Modulation schickliche Ausdrücke der Niederträchtigkeit und Frechheit und des Wahnsinns und anderer bösen Fassungen der Seele sind; und eben so, was man für die entgegengesetzten Eigenschaften für Tonfälle wählen müsse. Ich glaube, ich habe ihn, obgleich mit weniger Deutlichkeit, reden hörten von einem gewissen zusammengesetzten Tonfall, den er den kriegerischen nannte, einem daktylischen und heroischen, den er, ich weiß nicht wie, zurichtete, und von einem, der gleichen Anfang und gleichen Ausgang hatte, von einem, der ein kurzes und langes Zeitmaaß hatte; einen andern nannte er auch, wie ich glaube, Jambus, und noch einen andern Trochäus, wobey er lange und kurze Zeitmaaße verband. Und bey einigen derselben, glaube ich, tadelte oder lobte er die Lenkungen der Silben eben sowohl, als die Tonfälle selbst, oder ein Drittes, was aus beyden zugleich entspringt; denn ich weiß es nicht zu sagen. Indessen wollen wir diese Dinge, wie ich schon gesagt habe, dem Damon überlassen. Denn diese Sache auseinander zu setzen, ist kein leichtes Geschäft: oder meinst du etwa? G. Beym Jupiter, ich nicht.

S. Indessen das kannst du mir doch leicht entscheiden, daß die Wohlanständigkeit eine beständige Begleiterinn des wohlklingenden Tonfalls sey, und die Unanständigkeit des mißklingenden

*) Ein berühmter Musiker, von dem sich selbst Sokrates in der Tonkunst hatte unterweisen lassen.

Rhythmus? G. Wie das nicht? S. Nun aber folgt das Wohlklingende des Tonfalls nach dem Verhältnisse der Aehnlichkeit allezeit der schönen Rede, und das Mißklingende des Tonfalls der entgegengesetzten, so wie das Liebliche der Harmonie und daß Mißtönende der Harmonie in demselben Verhältnisse gegen die Rede stehen: wenn anders der Tonfall und die Harmonie, wie kurz vorhin gesagt wurde, sich nach der Rede, nicht aber die Rede nach jenen beyden Dingen sich bequemen muß. G. Ja wohl müssen diese Dinge sich nach der Rede bequemen. S. Wie ist es aber mit der Manier der Rede, und mit der Rede selbst? folgt sie nicht natürlich aus dem sittlichen Zustande der Seele? G. Wie anders? S. Aus der Rede aber alles übrige? G. Ja. S. Schöne Rede, liebliche Harmonie, schöner Anstand, und angenehmer Tonfall folgt also der sittlichen Güte. Ich meine aber nicht jene blödsinnige Güte, die sich auf Unverstand gründet, und wovon man zuweilen im Spott den gutmüthigen Menschen zu benennen pflegt, sondern diejenige Gesinnungsart, in deren Anlage die wahre Güte und Schönheit des Sittlichen gegründet ist. G. In aller Absicht richtig. S. Müssen nun die jungen Leute diese Dinge nicht überall zu erreichen suchen, wenn sie thun wollen, was ihnen zukommt? G. Zu erreichen suchen müssen sie es. S. Nun herrschen diese Dinge überall in der Mahlerey und in jeder andern ihr ähnlichen Kunst; sie herrscht überall in der Bilderwirkerey, und in der Stickerey, und in der Baukunst, und in jeder Künstlerey in Ab-

sicht auf die übrigen Werkzeuge und Geräthschaften; ja auch selbst in der Bildung der Körper und Pflanzen, wie die Natur sie hervorbringt. Denn in allen diesen Dingen zeigt sich Wohlverhältniß und Mißverhältniß in der Bildung. Und zwar sind Mißverhältniß, und übelklingender Tonfall und Disharmonie mit Untugenden der Rede und Sittlichkeit verschwistert; so wie die entgegengesetzten Eigenschaften mit dem Entgegengesetzten, der weisen und guten Sittlichkeit verschwistert sind, und dasselbe nachahmen. G. Völlig richtig.

S. Werden wir also bloß über die Dichter Aufsicht zu beweisen und sie anzuhalten haben, daß sie ihren Gedichten das Bild der guten Sittlichkeit einprägen, oder unter uns lieber gar nicht dichten? oder wird sich unsere Aufsicht auch auf die übrigen Künstler erstrecken müssen, so daß wir auch diese abhalten, das Uibelsittliche, Ungebesserte, Niederträchtige und Unanständige weder in thierischen Figuren, noch an Gebäuden, noch in irgend einem andern der Kunstwerke auszudrücken? und werden wir demjenigen, der hiezu nicht im Stande ist, das Kunstarbeiten bey uns nicht gänzlich untersagen, damit nicht unsere jungen Leute als künftige Beschützer des Staats, unter lauter schlechten Bildern aufwachsen, und gleichsam als auf einer schädlichen Weide, täglich vieles von vielen einzelnen Gewächsen bey Kleinigkeiten abpflücken und genießen, und so unvermerkt in ihrer Seele ein einziges und ganzes großes Uibel sammeln? Wir werden vielmehr diejenigen Künstler suchen müssen, welche natürliches Geschick genug haben, um der Natur des Schönen und Wohl-

anständigen Schritt vor Schritt nachgehen zu können, damit unsere jungen Leute, gleichsam als in einer gesunder Gegend wohnend, durch alles, was sie umgibt, heilsame Eindrücke bekommen, von welcher Seite her nur eins von den schönen Kunstwerken in ihr Gesicht oder Gehör fällt, und sie dadurch, als durch eine reine Luft, die aus heilsamen Gegenden Gesundheit mit sich führt, sogleich von den kindlichen Jahren an unvermerkt nach dem schönen Verhältnisse der Kunst zur Gleichheit, Freundschaft und Uibereinstimmung geleitet werden. G. Auf die Art möchten sie wohl am vortheilhaftestem erzogen werden. S. Liegt daher, lieber Glaukon, nicht auch in der Musik der Hauptgegenstand zur Bildung der Jugend, weil sich das Verhältniß des Tonfalls und der Harmonie dem Innern der Seele vor allen Dingen einverleibt, und weil diese Dinge, indem sie Bilder des schönen Anstandes in die Seele bringen, dieselbe zugleich durch und durch rühren, und sie wieder zum schönen Anstande bilden, wenn jemand nur auf die rechte Art darin erzogen wird? dahingegen das Gegentheil erfolgt, wenn jenes unterlassen wird? und daß ein solcher, der darin angeführt ist, wie es sich gebührt, eben so auch die fehlerhaften Dinge, die entweder nicht nach den Verhältnissen der Schönheit ausgearbeitet, oder nicht schön gewachsen sind, am schnellesten bemerken kann, und durch ein richtiges Gefühl, gleichsam wider seinen Willen, geleitet, das Schöne preiset, und mit Freuden es in die Natur seiner Seele übergehen läßt,

daraus

daraus seine Nahrung zieht und selbst schön und gut wird; das Häßliche hingegen nach eben dem richtigen Gefühle verwerfen und hassen kann, schon in jüngern Jahren, noch ehe er den innern Grund davon zu fassen im Stande ist, den er aber, so bald er sich ihm nur darstellt, mit Freuden annimmt, weil er in dem Innern seiner Natur schon die besten Anlagen der Erkenntniß dazu hat, indem er auf die Art erzogen ist? G. Mir scheint dieserwegen auch in der Musik eine Nahrung der Seele zu liegen.

S. Wie wir nun in Absicht auf die Schrift erst alsdann hinreichende Einsicht haben können, wenn uns die einzelnen, eben nicht zahlreichen Buchstaben in allen den Wörtern, wo sie der Reihe nach angewandt werden, nicht mehr unbekannt sind; und wenn wir sie, sie mögen in kleinern oder größern Zügen ausgedruckt seyn, unserer Achtung gar nicht unwerth halten, als brauchte man nicht darauf zu merken, sondern vielmehr überall sie richtig unter einander zu kennen uns bestreben, indem wir ja sonst nicht eher Grammatiker seyn können, bis wir diese Einsicht haben — — G. Richtig. S. Wie wir ferner auf eben die Weise auch die Figuren der Buchstaben, wenn sie irgend wo, entweder im Wasser, oder in Spiegeln abgebildet erscheinen, nicht eher gewahrnehmen können, bis wir sie zuvor selbst richtig erkannt haben — — Dieses ist doch eine Sache derselben Kunst und desselben Fleißes? G. Allerdings. S. Ist eben so, bey den Göttern! auch das richtig, was ich jetzt sage? Werden wir nähmlich auch nicht eher

Genossen der Musen seyn, weder wir selbst, noch diejenigen, die wir als künftige Beschützer des Staats erziehen zu müssen behaupteten, bis wir alles, was zur weisen Besonnenheit und zur Tapferkeit, und Edelmüthigkeit, und Erhabenheit des Geistes und zu allem, was hiemit verschwistert und was eben diesen Dingen auf der andern Seite auch entgegen ist, gehört, überall wo es nur vorkomme, erkennen, und sein Daseyn gewahrnehmen in den Dingen, wo es sich findet, es mögen die Dinge nun selbst, oder die Bilder derselben seyn? und sie der Beachtung nicht unwerth halten, sie mögen in kleinern oder größern Characteren ausgedruckt erscheinen, sondern glauben, daß hiebey nur eine Kunst und dasselbe Studium zum Grunde liege? G. Das ist sehr nothwendig.

S. Wenn daher in eines Menschen Seele alle schöne Sittlichkeiten zusammenträfen, und in ihrem gesammten Ausdruck mit denselben übereinstimmten, und schönen Einklang machten, indem sie alle nach demselben Muster gebildet wären; so gäbe das doch wohl ein Schauspiel der schönsten Augenlust für den, der es schauen könnte. G. Ja sehr. S. Das Schönste ist doch aber auch das liebenswürdigste? G. Wie anders? S. Der Genosse der Musen wird also diejenigen Menschen lieben, die nach diesem Muster aufs bestmöglichste gebildet sind; stünde hingegen jemand damit in keiner Harmonie, so wird er ihn nicht lieben.

G. Nein, wenn er nähmlich dieses Gebrechen in der Seele hätte. Denn wenn es sich bloß am Leibe fände, so würde er es sich noch wohl gefallen

lassen, an ihm Gefallen zu finden. S. Ich merke, daß du Lieblinge dieser Art hast oder gehabt hast, und stimme dir bey. Allein antworte mir einmahl auf diese Frage, stehen Mäßigkeit und übertriebene Wollust in einer Gemeinschaft? G. Wie sollte das? da dieser letztere nicht weniger sinnlos macht, als Gram? S. Aber mit irgend einer andern Tugend? G. Auf keine Weise. S. Womit vielmehr? mit Ausgelassenheit und Unzüchtigkeit? G. Mehr, als mit irgend etwas. S. Weist du eine größere und empfindlichere Wollust anzugeben, als die aus fleischlicher Liebe entspringt? G. Ich weiß keine: ja nicht einmahl eine unbändigere. S. Die rechtgeartete Liebe hingegen liebt nach dem Geiste der Weisheit und der Musen das Schöne und Edle. G. Ja sehr. S. Der rechtgearteten Liebe darf sich also nichts Unbändiges noch etwas der Unzüchtigkeit verwandtes beymischen. G. Nein. S. Jene sinnliche Wollust darf sich ihr daher nicht beygesellen; noch dürfen Liebhaber und Lieblinge, die nach richtigem Verhältnisse lieben und sich lieben lassen, mit derselben Gemeinschaft haben. G. Beym Jupiter, Sokrates, eine solche Beymischung darf nicht geschehen. S. So wirst du denn wie es scheint, in dem Staate, den wir aufbauen, es zum Gesetz machen müssen, daß ein Liebhaber seinen Liebling nicht anders küsse, nicht anders mit ihm umgehe und liebkose, als ein Vater seinen Sohn, daß er nichts unedles zur Absicht habe, wenn er ihn dazu bewegt: daß er überhaupt mit dem, für welchen seine Neigung geschäftig ist, allezeit so umgehe, daß es niemahls das Ansehen

habe, als wenn außer diesem noch etwas mehr ins Spiel käme: wo aber nicht, so werde er dem Vorwurfe der rohen Wildheit und des gänzlichen Mangels an schöner Sittlichkeit nicht entgehen. G. Völlig so. S. Scheint es dir nun, daß unsere Unterredung über das Musenhafte ein Ende habe? Denn sie ist nun auf den Punkt gekommen, wo sich ihr Ende finden sollte. Eine Unterredung über die Musenkunst sollte sich doch enden bey der Liebe des Schönen. G. Ich meine auch.

S. Nach der Kunst der Musen folgte nun, daß die jungen Leute auch in der Gymnastik unterwiesen würden. G. Wie anders? S. Auch zu dieser müssen sie von den Jahren der Kindheit bis weiter im Laufe des Lebens aufs sorgfältigste angeführt werden. Es verhält sich nun, wie ich glaube, hiemit so. Siehe aber auch du zu. Denn mir scheint es nicht, daß, wenn ein Leib in gutem Stande ist, derselbe durch seine Vollkommenheit auch die in ihm wohnende Seele gut mache; sondern gerade umgekehrt, daß eine gute Seele durch ihre eigenthümliche Tugend auch den Leib in den bestmöglichen Stand setze. Was scheint dir aber? G. Auch mir so. S. Da wir nun die Seele in Absicht ihrer geistigen Kräfte hinreichend verpflegt haben, könnten wir denn die kleinern Besorgnisse für den Leib ihr nicht selbst überlassen, und könnten wir uns nicht mit Recht daran begnügen, ihr die Sache nur in gewissen Mustern vorzuzeigen, damit wir uns nicht über zu viele Kleinigkeiten ausbreiten dürfen? G. Ja sehr. S. Daß sie sich nun der Trunkenheit gänzlich enthalten müssen, ist

bereits gesagt; denn keinem Menschen auf der Welt ist es weniger erlaubt, als einem Bewacher des Staats, daß er in Trunkenheit taumelnd nicht weiß, auf welchem Fleck der Erde er stehe. G. Es wäre freylich ein lächerliches Ding, wenn ein Beschützer einen Beschützer nöthig hätte. S. Wie stehts aber mit der Speise? Sind unsere Leute nicht Streiter, die den stärksten Kampf auszuhalten haben, oder meinst du nicht? G. Freylich. S. Möchte sich nun die Leibesbeschaffenheit der bekannten Gymnastiker für diese wohl schicken? G. Vielleicht. S. Allein eben diese ist doch sehr schläfrig und in beständiger Gefahr wegen der Gesundheit, oder siehest du nicht, daß sie ihr Leben verschlafen, und, so bald sie nur im mindesten die Grenzen der vorgeschriebenen Lebensart überschreiten, diese Gymnastiker große und heftige Krankheiten auszustehen haben? G. Das sehe ich. S. Kriegerische Streiter bedürfen also einer vortheilhaftern Gewohnheit in der Lebensart, da sie ja, gleich Schutzhunden, wachhaltend seyn, und so scharf als möglich sehen und hören müssen, und dazu bey der Armee sich häufiger Veränderungen in Speise und Trank gefallen lassen, und Hitze und Kälte erdulden müssen, so daß daher ihre Gesundheit nicht sehr zärtlich seyn darf. G. Ich glaube es. S. Wäre nun die beste Gymnastik wohl nicht eine Schwester der simpeln Musik, von der wir kurz vorhin redeten? G. Welche meinst du? S. Ich meine ja eine simpele und völlig angemessene Gymnastik, vor allen Dingen eine solche, die sich für Krieger schickt. G. Wie verhält es sich denn da-

mit? S. Schon vom Homer kann jemand lernen, was dazu gehört. Du weißt doch, daß, wenn er seine Helden im Felde Mahle halten läßt, er sie weder mit Fischen speist, da sie doch dazu noch in der Nähe des Hellesponts waren, noch mit gekochten Fleischgerichten, sondern nur mit gebratenen, wozu die Krieger am leichtesten kommen können. Denn es ist überhaupt leichter, das Fleisch überall am Feuer selbst zu braten, als Gefäße mit sich herumzuführen. G. Ja wohl. S. Auch thut Homer, wie ich glaube, niemahls der zusammengesetzten Gerichte vom hohen Geschmack Meldung. Doch dieß wissen auch die übrigen Gymnastiker, daß jemand, dessen Körper in gutem Stande bleiben soll, sich aller solcher Dinge enthalten müsse. G. Mit Recht wissen sie dieses, und enthalten sich auch derselben.

S. Du lobst also, lieber Freund, wie es scheint, die Syrakusische Tafel, und die reiche Mannigfaltigkeit Sicilianischer Gastereyen eben nicht sehr, wenn anders die eben gegebene Beschreibung dir richtig zu seyn scheint. G. Es scheint wohl, daß ich sie nicht sehr lobe. S. Du tadelst also auch, wenn Männer, die einen starken Körper haben wollen, sich mit der Korinthischen Wollüstigkeit *) befreunden? G. Auf alle Weise. S. Auch die eingemachten Attischen Leckereyen, deren

*) In κορινθια κορη ist ein Wortspiel, weil κορη sowohl auf die Niedlichkeit der Gerichte, als auf junge Frauenzimmer gehen kann. Der Begriff von κορινθια κορη war zusammengesetzt, daher habe ich es durch Wollüstigkeit gegeben.

Geschmack sonst so reizend scheint? G. Nothwendig. S. Denn wenn wir, glaube ich, diese ganze Genießung und Lebensart mit derjenigen Art zu melodiren und zu singen, wobey alle mögliche Harmonie und alle mögliche Tonfälle der Modulation angewandt werden, vergleichen, so treffen wir keine unschickliche Vergleichung. G. Wie könnten wir besser? S. So wie nun in jenem Falle die reiche Mannigfaltigkeit Ausgelassenheit erzeugt, so in diesem Krankheit: da hingegen die Einfalt bey der Musik in den Seelen Mäßigung; bey der Gymnastik aber in den Körpern Gesundheit wirkt. G. Vollkommen wahr. S. Wenn aber Ausgelassenheit und Krankheiten sich in einem Staate sehr vermehren, werden alsdenn nicht auch viele Richterstühle und Arzeneybuden eingeführt werden, und wird das Rechtsprechen und Heilen nicht in großes Ansehen kommen, wenn so viele Bürger sich so eifrig danach drängen? G. Wie sollte das nicht? S. Könnte man aber wohl einen größern Beweis von einer verdammlichen und schändlichen Erziehung in einem Staate finden, als wenn nicht nur der schlechtere und handwerkerische Theil des Volk, sondern selbst diejenigen, die dafür angesehen seyn wollen, daß sie nach einer edlern Manier erzogen sind, Aerzte und höchsterfahrne Richter bedürfen? Oder scheint es nicht schändlich, und ein großer Beweis des Mangels einer guten Bildung, wenn man sich genöthigt siehet, der herbeygezogenen Gerechtigkeit fremder Menschen, als seiner Gebieter und Richter, sich zu bedienen, weil man selbst nicht gerecht ist, und die Rechtssprüche nicht aus sich herneh-

men kann? G. Dieß macht mehr Schande, als alles andere. S. Ja scheint dir dieses nicht noch schändlicher, als das eben gesagte, wenn jemand die meiste Zeit seines Lebens nicht nur auf Gerichtshändel verwendet, indem er der Streitsache entweder zu entschlüpfen, oder sie zu verfolgen sucht, sondern sogar aus gänzlicher Gefühllosigkeit des Sittlichschönen eben damit groß thun zu können sich einbildet, daß er sich für einen gewaltigen Künstler halten kann, Ungerechtigkeiten zu verüben; der fähig ist alle Ränke einzufädeln, und durch alle listige Auswege die Sache von sich abzulenken, um nicht zur Strafe gezogen zu werden, und dieses noch dazu um der geringfügigsten und nichtswerthesten Dinge willen, ohne im geringsten zu erkennen, daß es viel rühmlicher und besser sey, sein Leben für sich selbst so einzurichten, daß man keines schlaftrunkenen Richters bedarf? G. Nein, sondern dieß ist noch schändlicher, als jenes.

S. Und eben so zur Arzneykunst seine Zuflucht nehmen müssen, weil man sich, ich sage nicht der Wunden oder gewisser periodischer Krankheiten wegen, die sich wohl einstellen, sondern wegen des Müssiggangs, und wegen jener Lebensart, die wir beschrieben haben, mit Winden und Flüssigkeiten, wie Sümpfe, anfüllet, warum eben die feinen Nachkommen des Aeskulaps die Nahmen der Blähungen und Katarrhen für diese Krankheiten haben erfinden müssen, scheint dir das nicht schändlich? G. Ja sehr, in so fern dieß in der That ganz neue und seltsame Nahmen von Krankheiten sind. S. Dergleichen, wie ich glaube, zu den

Zeiten des Aeskulaps noch nicht vorhanden waren. Ich muthmaße dieses daraus, weil seine Söhne bey der Belagerung von Troja der Frau keine Vorwürfe machten, welche dem verwundeten Eurypylus ein Gemisch von Pramnischen Wein und Mehl und zugeschabten Käse zu trinken gab, welche Dinge unter die Schleimmachenden zu gehören scheinen; noch auf den Patroklus böse waren, der die Wunde zu heilen suchte. G. In der That ein seltsamer Trank für einen Menschen, der sich so befindet. S. Das wirst du nicht sagen, wenn du bedenkst, das die Schüler des Aeskulaps, ehe Herodikus aufstand, von der jetzigen methodischen Art Krankheiten zu heilen keinen Gebrauch gemacht haben sollen. Herodikus war nähmlich Anfangs ein Meister der Gymnastik. Nachdem er aber kränklich geworden war, so vermischte er seine Gymnastik mit der Heilkunst, und machte sich dadurch zuerst selbst, und nachmahls auch vielen andern; ein verdrießliches Leben. G. Wie so? S. Er zog sich einen langsamen Tod zu. Indem seine Krankheit tödtlich war, und er doch, wie ich glaube, sich davon ganz zu befreyen nicht im Stande war, so ging er ihr Spur vor Spur nach, und heilte, ohne sonst in der Welt etwas weiter zu thun, und wenn er in seinem Leben nur etwas von der gewohnten Diät abwich, so bekam er gleich verdrießliche Launen. Seiner Kunst wegen starb er aber nur langsam ab, und wurde so noch alt. G. Das war also keine schlechte Belohnung, die er von seiner Kunst hatte.

S. Just wie sie sich für einen schickte, der nicht einsahe, daß Aeskulap weder aus Unwissenheit noch aus Unerfahrenheit in dieser künstlichen Art zu heilen, dieselbe seinen Nachkommen nicht vorenthalten habe; sondern weil er wußte, daß in jedem Staate, der sich auf eine gute Gesetzgebung gründet, jedem einzelnen Bürger sein besonderes Geschäft angewiesen ist, welches er zu verrichten nicht umhin kann; und daß kein einziger Muße genug hat, sein Leben damit zuzubringen, daß er sich Krankheiten heilen läßt. Es ist lächerlich, daß wir dieses bey Künstlern anerkennen, aber bey Reichen und denen, die das Ansehen der Glückseligen haben, nicht anerkennen wollen. G. Wie so? S. Wenn ein Zimmermeister krank wird, so hält er sich berechtigt, von einem Arzte ein reinigendes Mittel auszutrinken, und durch Erbrechung die Krankheit auszutreiben; oder er befreyet sich vom Uibel durch unterwärts gehende Reinigungen, oder er läßt sich schneiden und brennen. Will ihm aber jemand eine langweilige Lebensordnung vorschreiben, sein Haupt in Umschläge wickeln, und was damit in Verbindung steht, so sagt er gleich, daß er keine Zeit habe krank zu seyn, und daß es ihm keinen Vortheil bringe, wenn er so leben wollte, daß er seine Gedanken immer mit der Krankheit beschäftigte, und die Arbeit, die ihm zukomme, liegen ließe. Und alsdann sagt er zu einem solchen Arzte, lebe wohl! kehrt wieder zu seiner gewohnten Lebensart, wird gesund, lebt und thut seine Arbeit. Sind aber die Kräfte seines Leibes zu schwach, die Krankheit auszuhalten, so gibt er Abschied, und

wird aller Händel los. G. Für einen solchen scheint es sich wohl zu schicken, daß er sich gegen die Heilkunst so beträgt. S. Nicht wahr, weil er ein Geschäft hat, ohne welches zu vollbringen das Leben für ihn kein Gewinnst ist? G. Offenbar. S. Der Reiche hingegen hat, wie wir sagten, gar kein Geschäft dieser Art, das ihm obläge, und welches ihm, so bald er gezwungen würde, es liegen zu lassen, das Leben unerträglich machen würde. G. Freylich sagt man so. S. Ei, hast du denn keine Ohren für das, was Phokylides sagt, „daß, „so lange jemand im Genusse des Lebens sey, er „Tugend üben müsse?" G. Ich glaube schon vor dem so etwas gehört zu haben. S. Wir wollen hierüber mit ihm nicht streiten; sondern uns selbst belehren, ob, wenn der Reiche diese Sache üben muß und ohne sie zu üben keinen Anspruch aufs Leben machen soll, eine solche Unterhaltung der Krankheiten zwar bey der Zimmerey und den übrigen Künsten eine Hinderniß sey, daß die Gedanken nicht auf die Arbeit gelenkt werden können, die Vorschrift des Phokylides aber ganz wohl befolgt werden könne, ohne im geringsten dadurch gehindert zu werden *). G. Beym Jupiter, allerdings

*) Die Stelle: αλλ' ήμας αυτους διδαξωμεν, ποτερον μελετητεον τουτο τω πλησιω, και αβιωτον τω μη μελετωντι, ή νοσοτροφια τεκτονικη μεν γαρ και ταις αλλαις τεχναις εμποδιον τη προσεξει του νου το δε φωκυλίδου παραινελευμα, ουδεν εμποδιζει, ist wohl verdorben, und muß vielleicht so gelesen werden: αλλ' ήμας α. δ., ποτερου (ει μελετητεον τουτο τω πλ., κ. αβ. τ. μ. μελετωντι)

hindert dieß und zwar so sehr, als wohl nichts in der Welt, wenn eben diese übertriebene Sorgfalt für seinen Leib noch weiter geht, als die Kunstregeln der Gymnastik. Ja, sie erschwert auch nicht wenig die Verhaltung häuslicher Geschäfte, die kriegerischen Verrichtungen im Felde, und die Abwartung der ordentlichen obrigkeitlichen Angelegenheiten im Staate. Was aber noch das wichtigste ist, sie macht unfähig zu allen Künsten und Wissenschaften, von welcher Art sie auch sind, unfähig zum Einsehen und Nachdenken, indem ihr immer von gewissen Hauptwehen und Schwindeleyen ahndet, und sie die Ursachen davon sonst nirgend, als aus der Philosophie ableitet. Daher finde sie sich, wo sie wolle, sie hindert auf alle Art, daß man sich nicht in der Tugend übe, und darin bewährt werde. Denn sie macht, daß einer immer Krankheiten wähnt, und niemahls aufhört, über die Kränklichkeit seines Leibes Klagen zu führen. G. Das folgt wohl natürlich.

S. Daher können wir wohl annehmen, daß auch Aeskulap, weil er dieses erkannte, nur denen, welche von Natur einen gesunden Körper hatten und eine gesunde Lebensart beobachteten, dabey aber wohl in eine zufällige Krankheit verfallen waren, daß, sag' ich, Aeskulap nur diesen und einer solchen Leibesbeschaffenheit seine Heilkunde zum Beßten gegeben habe, indem er ihre Uibel durch Arzeneymittel oder durch Schneidungen aus-

ἡ νοσοτροφια τεκτονικ μεν γαρ καμι αλλαισ τεχναισ εμπ. τ. πρ. τ. νοσ· το δε φωκ. παρ. ουδεν εμποδιζει.

trieb, und ihnen dabey die gewöhnliche Lebensart ließ, damit die bürgerlichen Geschäfte dadurch nicht litten: daß er hingegen gar nicht gesucht habe, solche Körper, die in ihrem Inwendigen ohne Unterlaß kranken, durch langwierige Heilungen und durch kleine periodische Abführungen und Eingebungen hinzuhalten, und einen solchen Menschen ein langes und unglückliches Leben zu machen, und dadurch zu veranlassen, daß sie ein zweytes Geschlecht von Nachkommen zeugen, die, wie natürlich, eben so, wie sie, sind. Er glaubte vielmehr, daß derjenige, der den Zeitraum des Lebens, welcher ihm von Natur vergönnt war, nicht zu Ende bringen könnte, auch keiner Heilung werth sey, weil dieß weder für ihn selbst, noch für den Staat dienlich sey. G. Du redest ja vom Aeskulap, als einem Staatsmanne. S. Das zeigt sich ja genug. Auch an seinen Söhnen kann man sehen, daß er ein solcher Mann war. Erkennest du etwa nicht, daß sie sich vor Troja sowohl als brave Leute im Kriege bewiesen, als auch just auf die Art die Heilkunst trieben, wie ich sie beschreibe? Oder erinnerst du dich nicht, daß sie auch beym Menelaus, als derselbe durch einen Pfeil des Pandarus verwundet war, weiter nichts thaten, als das Blut aussogen, und lindernde Arzeneyen daraufbanden? daß er aber nachher dieses oder jenes hätte trinken oder essen müssen, darüber gaben sie so wenig ihm als dem Eurypylus besondere Vorschriften, in der Voraussetzung, daß Arzeneymittel an sich schon Kräfte genug hätten, Männer zu heilen, welche vor der Verwundung gesund gewesen wären, und or-

deutlich gelebt hätten, wenn sie auch in dem Augenblick ihr gewöhnliches Getränk zu sich nehmen sollten. Bey einem von Natur Krankhaften und in der Lebensart unmäßigen Menschen hingegen glaubten sie, daß es weder ihm selbst, noch seinen Mitbürgern vortheilhaft sey, wenn er lebe; und daß für solche Leute die Kunst weder bestimmt wäre, noch daß sie geheilt werden müßten, gesetzt auch daß sie reicher, als Midas, wären. S. Du stellst ja Aeskulaps Söhne in ein glänzendes Licht.

S. Es paßt für sie: indessen sind die Trauerspieldichter nicht unserer Meinung, und auch Pindar sagt, daß Aeskulap, Apolls Sohn, sich durch Gold habe gewinnen lassen, einen Reichen, den bereits der Tod in seiner Gewalt hatte, zu heilen; daher ihn auch der Blitzstrahl getroffen haben soll. Wir hingegen werden nach dem, was wir vorhin gesagt haben, beydes zugleich nicht annehmen. Wenn er nähmlich ein Sohn des Gottes war, so konnte er nach keinem schändlichen Gewinnste geizen, werden wir sagen; geizte er aber nach diesem schändlichen Gewinnste, so war er kein Sohn des Gottes. S. So richtig, als etwas. Allein was meinst du hierüber, Sokrates? Muß man nicht geschickte Aerzte im Staate haben? Und möchten nicht vor allen andern diejenigen diesen Nahmen verdienen, welche sich mit so vielen gesunden, und mit so vielen kränklichen Naturen, als möglich, abgeben? so wie auf dieselbe Weise auch diejenigen Richter die geschicktesten seyn möchten, welche mit Gemüthsarten von aller möglichen Art Umgang und Verkehr haben? S. Mein Wille ist sehr, daß unsere

Aerzte und Richter geschickt sind: weißt du aber, was für welche ich darunter verstehe? G. Wenn du es sagst. S. Das will ich denn versuchen. Indessen geht derselbe Ausdruck deiner Frage auf mehr als eine Sache, die sich nicht gleichen. G. Wie das? S. Aerzte könnten etwa sehr geschickt seyn, wenn sie von Jugend auf angefangen hätten, um ihre Kunst zu erlernen, mit so vielen höchst kranken Leibern, als möglich, umzugehen, und wenn sie dabey selbst an allen Krankheiten litten, und eben nicht sehr gesund von Natur wären. Denn, wie ich glaube, heilen sie nicht mit ihrem Leibe einen andern Leib; denn sonst würde es nie erfolgen können, daß sie sich selbst schlecht befänden und krank würden; sondern durch die Seele den Leib, welche aber, sobald sie selbst fehlerhaft von Natur entstanden und im kranken Zustande ist, unmöglich gut heilen kann. G. Richtig.

S. Ein Richter aber, lieber Freund, regiert ja durch seine Seele die Seele eines andern: und bey dieser findet es gar nicht Staat, daß sie von Jugend auf unter boshaften Seelen erzogen und damit Umgang gehabt haben, und daß sie für sich selbst alle Ungerechtigkeiten der Reihe nach verübt haben müßte, um mit dem Scharfsinn der Erfahrung aus sich selbst die Ungerechtigkeiten anderer zu muthmaßen, wie man Krankheiten anderer aus seinem eigenen Zustande schließt: vielmehr muß die Seele in ihrer Jugend von bösen Sitten gar nichts gewußt haben, und ganz unschuldig gewesen seyn, wenn sie nachmahls als eine sittlich schöne und rechtschaffene Seele das, was recht ist, gesund be-

urtheilen soll. Daher zeigen auch die Rechtschaffenen in ihrer Jugend eine gutmüthige Einfalt, und lassen sich von gottlosen Leuten leicht betriegen, weil sie in sich selbst keine Beyspiele von gleicher Gesinnungsart mit den Bösen haben. G. Ja dieß erfahren sie sehr oft. S. Daher muß ein guter Richter auch kein junger Mensch, sondern ein alter Mann seyn, der durch Länge der Zeit einsehen gelernt hat, worin die Natur der Ungerechtigkeit bestehe, nicht dadurch, daß er sie in seiner eigenen Seele, als in ihrer eigenthümlichen Wohnung empfindet, sondern so, daß er sie während der langen Zeit als eine fremde Sache in den Seelen anderer mit Fleiß betrachtet hat, und, um einzusehen, was für ein Uibel sie sey, der Wissenschaft und nicht seiner eigenen Erfahrung sich bedient hat. G. Ein solcher Mann scheint wohl der würdigste Richter zu seyn. S. Auch ein guter Richter, — worauf deine Frage ging. Denn wer eine gute Seele hat, ist gut. Jener Verschlagene und Argwöhnische aber, der viele Ungerechtigkeiten in eigener Person verübt hat, und der sich schlau und klug dünkt, erscheint zwar als ein Tiefbewanderter, wenn er mit seines Gleichen Verkehr hat, weil er alsdann wider die Ränke anderer auf seiner Hut ist, indem er auf seine eigenen Proben dieser Art Seitenblicke thut; wenn er aber nun auch mit rechtschaffenen und durch Alter erfahrnen Männern zusammen trifft, so zeigt er sich wieder als einen schlechtern Held, sein mißtrauisches Wesen kommt zur Unzeit, und er weiß nichts von einer rechtgearteten Sittlichkeit, weil er keine Proben dieser Art in sich selbst hat. Da er aber

öfter

öfter mit bösen als weisen Leuten umgehet, so scheint er auch, so wohl sich selbst als dem großen Haufen, mehr klug als unwissend zu seyn. S. Das ist auf alle Weise wahr.

S. Es ist also nicht ein solcher Mann zu suchen, wenn man einen guten und weisen Richter haben will, sondern ein Mann der erstern Art. Denn die Schalkheit kann wohl nie weder die Tugend, noch sich selbst von Grunde aus kennen: aber die Tugend, durch den langzeitigen Unterricht der Natur unterstützt, wird der wahren Wissenschaft so wohl ihrer selbst als der Bosheit empfänglich werden. Dieser wird also weise, wie ich glaube, nicht aber der arge Mensch. S. Auch mir scheint dieses mit dir. S. Du wirst also eine solche Arzeneykunst, wie wir sie beschrieben haben, nebst einer solchen Rechtsprechung im Staate durch Gesetze anordnen, die nur für diejenigen unter den Bürgern sorgen und ihrer pflegen, welche durch die Natur gute Leiber und gute Seelen erhalten haben; die übrigen hingegen, so viel derselben nähmlich einen untauglichen Körper haben, sterben lassen; und die eine natürlich böse und dabey unverbesserliche Seele haben, dem Tode überantworten. S. Dieß scheint wohl am beßten zu seyn, so wohl für diejenigen selbst, die solches leiden, als auch für den Staat. S. Unsere jungen Leute indessen werden, wie es klar ist, sich wohl dafür bewahren, daß sie nicht nöthig haben, von einer fremden Rechtspflege Gebrauch zu machen, indem sie sich durch die von uns beschriebene simple Musenkunst gebildet haben, welche weise Mäßigung

in ihrer Seele erzeugt. G. Wie sollte das nicht? S. Und wenn ein Musengenosse nach denselben Spuren die Gymnastik zu erhalten sucht, wird er dann nicht, wenn er anders will, dieses als sein Theil erwählen, daß er keinen Gebrauch von der Heilkunst macht, es sey denn im Falle der Noth? G. Ich glaube ja. S. Selbst die Uibungen des Leibes und die Anstrengungen dabey wird er, mehr in Rücksicht auf die natürliche Herzhaftigkeit, und um solche zu erwecken, als zum Behuf der Leibesstärke treiben. Er wird nicht, wie die gewöhnlichen Kämpfer der bloßen Mannfestigkeit wegen, Speisen und Anstrengungen gebrauchen. G. Vollkommen richtig.

S. Also haben auch diejenigen, welche die Gymnastik und Musik anordneten, um dadurch zu bilden, diese nicht deßwegen, wie einige meinen, eingeführt, damit durch die eine der Körper, und durch die andere die Seele gepflegt würde. G. Nun wozu denn? S. Es scheint wohl, daß sie beydes in der Hauptsache der Seele zum Beßten angeordnet haben. G. Wie das denn? S. Bemerkst du nicht, wie die Gemüthsart derjenigen beschaffen sey, welche ihr Leben hindurch pure Gymnastik getrieben haben, ohne sich mit der Musik je abzugeben? und wie hingegen an diejenigen gesinnt sind, welche das Gegentheil gethan haben? G. Wovon redest du? S. Ich rede von der Wildheit und Hartmüthigkeit auf der einen Seite, und auf der andern von der Weichlichkeit und Sanftmüthigkeit. G. Und ich erkenne, daß diejenigen, welche sich mit purer Gymnastik abgeben, wilde-

rer Gemüthsart werden, als sie seyn sollten; so wie hingegen die bloßen Musengenossen viel weichlicher ausschlagen, als es für sie rühmlich ist. S. Nun stehet doch das Wilde mit dem Herzhaften in einer natürlichen Verwandschaft, so daß es, richtig geleitet und bestimmt, tapferer Muth seyn würde; da es hingegen, wenn mehr in der Sache geschiehet, als darin geschehen soll, wie natürlich, nichts anders als Hartmüthigkeit und Unbändigkeit werden kann. G. Es scheint mir. S. Wie ferner? Kann das Sanftmüthige nicht zum philosophischen Naturel gerechnet werden? so daß aber, wenn demselben zu sehr nachgehängt wird, daraus eine übermäßige Weichlichkeit erwächst, da es sich hingegen als feine und schöngemessene Gesinnung zeigt, wenn man es gut ausbildet? G. Dem ist so. S. Unsere Beschützer des Staats müssen aber, wie wir annehmen, diese beyden Naturels in sich vereinigen. G. Das müssen sie ja. S. Sie müssen daher in eine gegenseitige Harmonie unter einander gebracht werden. G. Wie anders? S. Aus dieser Harmonisirung entsteht in der Seele eben so viel von weiser Mäßigung, als Herzhaftigkeit. G. Ja sehr. S. Ohne diese getroffene Vereinigung hingegen wird die Seele entweder verzagt oder verwildert. G. O sehr. S. Wenn daher jemand der Musik so viel vergönnt, daß jene süßlichen und weichmüthigen und weinerlichen Harmonien, die wir kurz vorhin beschrieben haben, seiner Seele, durch die Ohren, wie durch einen Canal, immer vortönen und sie ganz überfüllen können, und er also in beständigen Kwinkeliren, und sich ganz dem

Reiz des Gesangs ergebend, sein ganzes Leben verbringt; so wird freylich die erste Wirkung seyn, daß, wenn er etwas von heftiger Gemüthsart hatte, dasselbe, gleich einem Eisen, erweicht und brauchbar wird, da es vorhin durch seine Unbiegsamkeit unbrauchbar war: wenn er aber kein Ende macht, dieser Sache nachzuhängen, sondern mit heißer Lust dabey beharret, so wird nach diesen alles Uibrige zerschmelzen und zerfließen, bis jeder Tropfen Muths ausgeronnen ist, und bis seiner Seele gleichsam alle Sehnen ausgeschnitten sind, und er zum Weichling im Kämpfen geworden ist. G. Allerdings. S. Und wenn er von Anfang an ein muthloses Naturel gehabt hat, so wird er dieses so gleich bewirkt haben; war er hingegen von Natur heftiges Muths, und er entkräftet den Muth, so macht er ihn dadurch schnell heraus fahrend, daß er über Kleinigkeiten eben so augenblicklich zänkisch, als auch wieder ruhig wird. Solche Leute werden daher, statt herzhafter, gallsüchtig und zornmüthig, und sind voll böses Eigensinns. G. Augenscheinlich wahr.

S. Wie aber, wenn jemand auf der andern Seite sich sehr in der Gymnastik anstrengt, und es im Schmausen trefflich weit bringt, die Musenkunst und Philosophie hingegen mit keinem Finger anrührt, wird denn zwar anfangs sein Körper nicht sehr gestärkt, und er mit Lebensgeist und Muth angefüllt, und kühnmüthiger werden, als er vorhin war? G. Ja sehr. S. Was aber weiter? wenn er weiter nichts treibt, und sich mit keiner einzigen Muse auf keine Weise befreundet, wird

denn nicht, wenn auch etwas von Lernbegierde in seiner Seele war, dasselbe, weil es weder irgend eine Kunst und Wissenschaft geschmeckt, noch im Untersuchen sich geübt hat, noch vernünftiger Unterredungen theilhaftig geworden ist, noch sonst etwas von der Musenkunst genossen hat, nicht ohnmächtig und taub und blind werden, weil die innern Sinne eines solchen Menschen weder aufgeweckt, noch genährt, noch durchgereinigt sind? G. So ist es. S. Aus einem solchen Menschen wird also, wie ich glaube, ein Feind vernünftiger Unterredungen und ein Musenloser. Der Uiberredung durch Gründe wird er sich von nun an im geringsten nicht bedienen, sondern er setzt alles durch mit Gewalt und Wildheit, wie eine Bestie, lebt in Unwissenheit und Rüdigkeit, ohne gemessene Ordnung und Anmuth. G. So steht es auf alle Weise mit ihm. S. Zu diesen beyden Zwecken nun, wie wir sie sehen, hat, wie ich wohl sagen möchte, eine gewisse Gottheit den Menschen zwey Künste geschenkt, die Musik und Gymnastik, zur Vereinigung des herzhaften und philosophischen Sinns; nicht das eine für die Seele, und das andere für den Körper, außer daß sie beyläufig hiezu mit dienen; sondern zu dem Zwecke, damit diese beyden Dinge mit einander in Harmonie gebracht werden, indem man sie, bis zu einem schicklichen Grade, entweder verstärkt durch Spannung, oder durch Nachlassung schwächt. G. Das scheint wohl. S. Wer also die Gymnastik mit der Musik aufs vollkommenste vermischt, und sie im beßten Ebenmaße der Seele zuführt, von dem läßt sich am richtig-

sten sagen, daß er ein vollkommener Musengenoß und Kenner der Harmonie sey, vielmehr als von demjenigen, der die zusammenklingenden Saiten zu treffen weiß. G. Das ist ganz gemäß, o Sokrates.

S. Wird daher, lieber Glaukon, nicht auch in unserem Staate allezeit ein Aufseher dieser Art seyn müssen, wenn das Wohl des Staats erhalten werden soll? G. Das wird seyn müssen, so viel nur irgend möglich ist. S. Dieß wären nun ohngefähr die Grundrisse unserer Erziehung der Jugend im Unterricht und in der Lebensart. Denn was sollte jemanden von uns bewegen, bey dieser Sache weitläuftig von Tanz und Jagd mit Hunden und ohne Hunde, von Kämpfen entblößter Ringer, und von Pferderennen zu reden? Denn es ist klar, daß diese Dinge fast eben, wie das Vorhergehende, und zufolge obiger Grundsätze angeordnet werden müssen, und man kann sie nunmehr ohne viele Mühe von selbst erkennen. G. Vielleicht ohne viele Mühe. S. Gut also!

Was hätten wir aber nach diesem nun wohl auszumachen? nicht wahr, was für welche unter eben diesen regieren, und welche gehorchen sollen? G. Was anders? S. Daß nun die Eltern der regierende, die Jüngern hingegen der gehorchende Theil seyn müssen, ist das nicht offenbar? G. Offenbar. S. Und daß wieder die beßten unter denselben dieses seyn müssen? G. Auch das. S. Unter den Feldbauern sind doch, nicht wahr, diejenigen die beßten, welche die Kunst des Feldbaues am beßten verstehen? G. Freylich. S. Da wir

nun die beßten Beschützer haben müssen, werden dieß nicht natürlich diejenigen seyn, welche die wachsamsten Beschützer des Staats sind? G. Ja. S. Müssen sie hiezu nicht gewitzigt seyn, und viel vermögen, und sich die öffentliche Wohlfahrt sehr angelegen seyn lassen? G. Ohne Zweifel. S. Nun möchte jemand wohl für das Beßte desjenigen am meisten sorgen, was er lieb hat. G. Nothwendig. S. Lieben aber möchte er am meisten wohl eben dasjenige, wovon er glaubte, daß dieselbe Sache ihm und seiner eigenen Person vortheilhaft sey; und wenn er überzeugt ist, daß der beßte Wohlstand jenes zugleich seinen eigenen Wohlstand mit sich bringe, der Uibelstand aber das Gegentheil. G. So ist es. S. Aus allen Beschützern des Staats müssen also solche Leute ausgesucht werden, welche uns nach genauer Untersuchung als solche vorkommen, die ihr ganzes Leben hindurch mit größtem Eifer dasjenige thun, was sie vortheilhaft für den Staat halten; das Gegentheil aber auf keine Weise gern gethan haben möchten. G. Dieß sind wohl die rechten. S. Nun, glaube ich, müssen wir das Leben dieser Menschen nach allen Zeitaltern prüfen, ob sie diesen Grundsatz nie aus den Augen gelassen haben; und ob sie sich weder haben verführen noch zwingen lassen, demselben untreu zu werden, und also nie den Gedanken vergessen haben, daß sie dasjenige thun müßten, was für den Staat das Beßte ist. G. Wie verstehest du diese Treulosigkeit?

S. Ich will sie dir erklären. Eine Vorstellung oder Meinung weicht aus unserm Verstande entweder mit unserm Willen, oder ohne unsern Willen,

Mit unserm Willen lassen wir sie fahren, wenn wir nachmahls einsehen, daß sie falsch sey: ohne unsern Willen verlieren wir jede wahre Vorstellung. G. Den Punkt, daß wir mit unserm Willen eine Vorstellung aufgeben, begreife ich: wie aber ohne unsern Willen, muß ich erst einsehen lernen. S. Ey, glaubst auch du denn nicht, daß die Menschen die Güter eben so ungern verlieren, als sie die Uibel gern fahren lassen? Oder ist es kein Uibel die Wahrheit verfehlen, und hingegen ein Gut, sie richtig treffen? Und scheint es dir nicht, daß man die Wahrheit treffe, wenn man sich die Sachen vorstellt, wie sie wirklich sind? G. Ja, du redest recht, und ich glaube, daß die Menschen eine wahre Vorstellung ungern verlieren. S. Dieß erfahren sie nun, indem sie sich entweder verstohlner Weise hintergehen, oder zauberhaft verführen oder zwingen lassen. G. Auch jetzt fasse ich dich wieder nicht. S. Ich scheine ja fast abentheuerlich zu reden. Ich verstehe unter solchen, die verstohlner Weise hintergangen werden, diejenigen, die sich auf andere Meinung bringen lassen, und der Vergessenheit unterworfen sind. Dieses letztere wirkt unvermerkt die Zeit; und jenes entgegengesetzte Gründe, wodurch sie sich ihre eigene Meinung nehmen lassen. Nun fassest du mich doch? G. Ja. S. Unter denen nun, die sich zwingen lassen, meine ich diejenigen, bey denen ein gewisser Gram oder Schmerz macht, daß sie ihre Meinung abändern. G. Auch dieß hab' ich verstanden, und ich glaube, du redest wahr. S. Unter den zauberhaft verführten hingegen würdest auch du ja wohl selbst, wie ich glaube, diejenigen erkennen, welche ihre Mei-

nung umändern, entweder durch den Reiz des Vergnügens geliebkoset, oder durch Furcht zaghaft gemacht. G. Alles, was verführt, scheint nähmlich zu bezaubern.

S. Wir müssen also, wie ich kurz vorhin sagte, nachsuchen, was für welche dem angenommenen Grundsatze, daß sie dasjenige thun müßten, was ihnen für den Staat das Beßte scheint, am treugesinntesten bleiben; wir müssen sie prüfen, indem wir sie gleich von Jugend auf in solche Umstände versetzen, worin sie einen solchen Grundsatz am leichtesten aus den Gedanken verlieren und sich verführen lassen könnten. Und wer alsdann unter diesen Umständen den Grundsatz nicht vergißt, und am schwersten zu verführen ist, der muß ausgewählt werden; wer aber das Gegentheil thut, verworfen werden, nicht wahr? G. O ja. S. Auch schwere Arbeiten und schmerzliche Kämpfe muß man ihnen vorlegen, und dabey eben das erprüfen. G. Richtig. S. Auch noch eine dritte Art von Prüfung muß man anstellen, nähmlich den Zauber der Verführung auf sie wirken lassen, und dabey Beobachtungen machen: so wie man nähmlich junge Pferde dem knallenden Getöse und Lärmen entgegen führt, um zu sehen, ob sie schüchtern sind; eben so müssen junge Leute theils furchtbaren Auftritten entgegengeführt, theils auch mitten durch die Reize des Vergnügens gezogen werden: man muß sie viel stärker prüfen, als das Gold im Feuer, und sehen, ob sie sich in allen diesen Proben unverführbar beweisen, und die gute Fassung nicht verlieren, nicht unterlassen, über sich selbst zu wachen, und ob sie treue Befolger der Musenkunst

sind, die sie gelernt haben, und in allen diesen Proben zeigen, daß Lieblichkeit des Tonfalls und Wohllaut der Harmonie ihnen natürlich sey: wie überhaupt solche Leute seyn müssen, die sowohl sich selbst, als dem Staate zur größten Ersprießlichkeit dienen wollen. Wer nun alle diese Prüfungen der kindlichen, jugendlichen und männlichen Jahre rein und lauter durchgegangen ist, eben dieser muß zum Regenten, oder zum Beschützer des Staats bestellt werden; man muß ihm Ehre erweisen im Leben und nach dem Tode; er muß Grabmähler und andere Monumente des rühmlichsten Andenkens zum Geschenk davon tragen. Wer sich aber nicht so beweist, muß verworfen werden.

Dieß ohngefähr, lieber Glaukon, scheint mir die Auswahl und Bestellung der Regenten und Beschützer des Staats zu seyn, wie ich sie nur im Grundriß, ohne ausführliche Genauigkeit gezeichnet habe *). G. Auch mir scheint es, daß sie dieses wohl sey. S. Sind dieß nun nicht eben diejenigen, welche man in Wahrheit und am richtigsten Beschützer des Staats in aller Rücksicht nennen kann, sowohl wider die Feinde von außen her, als wieder die Freunde oder Bürger von innen, damit diese nicht Lust, und jene nicht Vermögen haben, den Staat zu mißhandeln; da hingegen die jungen Leute, welche wir kurz vorhin Beschützer nannten, nur Gehülfen und Diener dessen sind, was die Regenten verordnen? G. Mir scheint es.

S. Welche Möglichkeit gäbe es nun wohl,

*) Im sechsten und siebenten Buche wird er weitläuftiger davon reden.

eine von den Lügen anzubringen, die zuweilen der Zweck erfordert, und wovon wir eben vorhin sagten, daß es etwas vorzügliches sey, durch solche Lügen überreden können, wo möglich auch selbst die Regenten; wenn das aber nicht, so doch das übrige Volk? G. Wovon redest du? S. Von nichts Ungewöhnlichem, sondern von etwas Phönizischen, was sich vordem sehr oft zugetragen haben soll, wie die Dichter erzählen, und auch wohl glauben: was aber zu unsern Zeiten noch nicht geschehen ist, und ich weiß auch nicht, ob es je geschehen werde. Von dieser Fabel überreden, bedarf gewiß einer reichhaltigen Uiberredungskunst. G. Wie wenig geneigt zeigst du dich doch, sie uns zu erzählen! S. Wenn ich sie erzählt habe, wirst du sehen, wie sehr ich Recht gehabt habe, damit zurückzuhalten. G. Laß sie doch hören, und scheue dich nicht. S. Nun da ist sie! — Doch weiß ich fast nicht, mit welcher Kühnheit, oder in was für Ausdrücken ich sie erzählen soll. Und zuerst will ich nun selbst die Richter und Krieger, und alsdenn auch das übrige Volk zu überreden suchen, daß alles das, wodurch wir sie groß gezogen und worin wir sie unterrichtet hätten, nur als ein Traum auf sie gewirkt habe, und für sie gewesen sey. Denn nach der Wahrheit (dieser Erzählung) wurden sie damahls tief unter der Erde gebildet und erzogen, und sowohl sie selbst, als auch ihre Waffen und übrigen Geräthschaften unten ausgekünstelt. Nachdem sie aber völlig ausgefertigt waren, so gab sie die Erde, die ihre Mutter war, ans Licht; und so müssen sie denn auch jetzt für das Land, worin sie

leben, als für ihre Mutter und Amme, gute Anschläge fassen, und sich desselben kräftig annehmen, wenn jemand einen Anfall darauf wagt, und von den übrigen Bürgern nicht anders denken, als daß sie ihre Brüder und gleichfalls Kinder der Erde sind. G. Du schämtest dich vorhin nicht ohne Ursach, uns diese Fabel zu erzählen. S. Ja mit sehr gutem Grunde that ich es.

Doch höre nun auch das Uibrige der Fabel. Ihr seyd, werden wir bey Erzählung dieser Fabel zu ihnen sagen, ihr seyd insgesammt Brüder, die ihr in einem Staate lebt: aber der Gott, der euch bildete, hat bey der Zeugung aller derer, welche von euch zum Regieren geschickt sind, einen Zusatz von Golde gemacht, darum sie den höchsten Werth haben: so viel hingegen Gehülfen seyn sollten, denen hat er Silber beygemischt: Eisen und schlechteres Metall aber haben die Feldbauer und übrigen Künstler zu ihrem Antheil erhalten. In sofern ihr nun insgesammt verwandten Ursprungs seyd, zeugt ihr auch gewöhnlich keine andere Nachkommen, als die euch selbst ähnlich sind: es trifft sich aber auch wohl, daß von dem goldenen ein Silbernes, und von dem Silbernen ein Goldenes erzeugt wird; und so alles Uibrige auf dieselbe Weise, eins vom Anderen, in demselben oder umgekehrten Verhältniß, seinen Ursprung nimmt. Nun befiehlt der Gott den Regenten vor allen Dingen und als die Hauptsache, daß sie über keine Sache so sehr sich als gute Aufseher beweisen, und über nichts so sehr wachen sollen, als über die Erzeugten, was für Metall nähmlich den Seelen derjel-

ben als Zusatz beygemischt sey; und wenn einer ihrer eigenen Abkömmlinge eherner oder eiserner Natur geworden ist, daß sie alsdann auf keine Weise Mitleiden mit ihm haben, sondern ihm die Ehre erweisen sollen, die seiner Natur gebühret, und ihn unter die Künstler oder Feldbauer verweisen. Wenn hingegen von diesen jemand gold- oder silberhaft gebohren wird, so sollen auch diese zur gebührenden Ehre erhoben werden, jene zu Regenten, und diese zu Gehülfen; indem man es als einen Götterspruch ansiehet, daß der Staat alsdann zu Grunde gehen werde, wenn er von eisernen oder ehernen Seelen verwaltet wird. Weißt du nun eine Möglichkeit, wodurch wir von der Wahrheit dieser Fabel überreden könnten? S. Die jetzt lebenden zu überreden sehe ich gar kein Mittel; ich glaube aber, daß ihre Kinder mit ihren Nachkommen, die in Zukunft gebohren werden, sich davon überreden lassen. S. Nun auch dieses kann sehr gut seyn, um sie desto geneigter zu machen, daß sie sich sowohl des Staats, als ihrer selbst unter einander sorgfältig annehmen. Denn ich sehe fast ein, was du sagen willst. Und dieses wird sich so weit erstrecken, als die Sage diese Fabel unter den Menschen ausbreiten wird.

Wir wollen indessen diese Söhne der Erde bewaffnen, und sie unter der Leitung ihrer Anführer hervor gehen lassen. Indem sie aber aufziehen, müssen sie sich einen Platz im Staate ersehen, wo sie am vortheilhaftesten ihr Lager aufschlagen, um von da aus sowohl die Bürger innerhalb des Staats am leichtesten in Schranken zu halten, wenn je-

mand wider die Gesetze etwas unternehmen will, als auch Auswärtige abzutreiben, wenn etwa ein Feind unsern Staat, wie ein Wolf die Heerde, anzufallen gedächte. Nachdem sie den ihr Lager aufgeschlagen, und die dazu bestellten Personen die Opfer verrichtet haben, so müssen sie Gezelte aufbauen, oder wie meinst du? G. Eben so. S. Nicht wahr, solche, welche sie vor Kälte und Hitze schützen können? G. Wie das nicht? Ich glaub nähmlich, du redest von Behausungen. S. Ja, aber von Behausungen für Krieger, und nicht für Wechsler. G. Welchen Unterschied findest du denn wieder zwischen diesen und jenen? S. Ich will es dir zu zeigen suchen. Unter allen kann wohl nichts unglücklicher und schändlicher für Hirten seyn, als solche Hunde zur Beschützung der Heerden auf die Weise zu unterhalten, daß diese durch Ausgelassenheit, oder durch Hunger, oder durch sonst eine böse Begierde sich selbst verleiten lassen, die Schaafe zu mißhandeln, und statt Schutzhunde zu seyn, Wölfen gleich werden. G. Allerdings ist das ein Unglück; denn wie sollte es das nicht? S. Daher muß auf alle Weise verhütet werden, daß unsere Krieger, als Gehülfen des Staats, nicht etwas von der Art gegen die Bürger verüben, da sie ihnen übermächtig sind, und sich nicht, statt edle Mitstreiter zu seyn, als wilde Tyrannen beweisen. G. Das ist zu verhüten. S. Wäre nun in dieser Sache wohl nicht die größte Sorgfalt gebraucht, wenn sie in der That eine gute Erziehung bekommen hätten? G. Aber die haben sie ja. S. Dieses, lieber Freund Glaukon, möchte wohl noch nicht be-

hauptet werden können: das aber wohl, was wir kurz vorhin sagten, daß sie eine gute Erziehung haben müssen, sie bestehe auch worin sie wolle, wenn sie die wichtigste Eigenschaft haben sollen, daß sie sanftmüthig sind sowohl unter sich, als gegen die, welche sie beschützen. G. Und zwar mit Recht. S. Außer dieser Erziehung, wird jeder verständige Mensch sagen, müssen auch ihre Wohnungen nebst den übrigen Geräthschaften, die man ihnen gibt, von der Art seyn, daß sie weder dadurch verleitet werden, nicht die vortrefflichsten Beschützer des Staats zu seyn, noch angetrieben werden, gegen den übrigen Theil der Bürger Ungerechtigkeiten zu verüben. G. Mit Grund wird er das sagen.

S. So siehe denn, ob eine solche Art zu leben und zu wohnen ihnen zukomme, wenn sie Leute von der beschriebenen Art seyn sollen. Zuerst muß kein einziger irgend eine Sache, als sein Eigenthum besitzen, außer im Fall der höchsten Nothwendigkeit. Ferner muß niemand eine Wohnung oder eine Vorrathskammer haben, wozu nicht jeder, der Lust hat, kommen könnte. Was aber die Nothwendigkeiten des Unterhalts anbetrifft, so viel nähmlich mäßige und tapfere Streiter im Kriege davon bedürfen, so müssen ihnen diese die übrigen Bürger anweisen, und sie ihnen als eine Belohnung ihrer Obhut geben, in dem Maaße, daß sie weder zu viel noch zu wenig für ein Jahr haben. Sie müssen sich in gemeinschaftlichen Speisezimmern versammeln, und als Krieger eines gemeinschaftlichen Lagers mit einander leben. Man muß ihnen sagen, daß ein göttlicheres Gold und

Silber allezeit in ihren Seelen sey, welches die Götter hineingelegt hätten, und sie des menschlichen Metalls dieses Nahmens nicht bedürften; und daß die göttliche Gesinnung nicht erlaube, den Besitz jenes Goldes durch Vermischung mit dem vergänglichen Golde zu entweihen. Dieses Metall sey bey so vielen Menschen der Quell vieler gottlosen Thaten geworden; das ihrige hingegen sey rein von allem Bösen; darum sey unter allen, die im Staate lebten, ihnen allein nicht erlaut, Gold und Silber in die Hand zu nehmen und anzurühren, noch mit demselben unter ein Dach zu gehen, noch es an sich zu tragen, noch aus Silber oder Gold zu trinken; und daß sie auf diese Art allein das Wohl ihrer selbst und des Staats erhielten. So bald sie hingegen selbst eigenes Land, und Häuser und Geld besäßen, würden sie, statt Behüter des Staats, Hauswirthe und Feldbauer, und statt gemeinschaftlicher Streiter für die übrigen Bürger, feindselige Tyrannen derselben. So würden sie denn hassend und gehaßt, nachstellend und nachgestellt ihr ganzes Leben zubringen müssen, indem sie sich viel öfterer und viel mehr vor innern als auswärtigen Feinden zu fürchten hätten, und alsdann würden sie so wohl selbst, als der ganze Staat, mit den schnellsten Schritten ins Verderben eilen.

Aller dieser Ursachen wegen können wir daher annehmen, daß mit den Beschützern des Staats in Absicht der Wohnung und der übrigen Dinge diese und keine andere Einrichtung gemacht werden müsse. Und sollen wir dieses zum Gesetz machen, oder nicht? G. O freylich!

Viertes Buch.

Allein, fiel Adimanth ein, wodurch würdest du dich rechtfertigen, o Sokrates, wenn jemand sagte, daß du diese Leute eben nicht sehr glücklich machtest, da doch eben die Dinge, wodurch ein Staat in der That ein Staat wird, durch ihre Beschützung genossen werden, und sie selbst hingegen kein einziges Gut des Staats genießen, wie die übrigen Mitglieder desselben, welche Ländereyen besitzen, sich glänzende und große Häuser erbauen, und darin Geräthschaften haben, welche der Pracht dieser Häuser angemessen sind, und in ihrer eigenen Familie den Göttern Opfer bringen, und Gäste aufnehmen, und Besitzer aller der Güter sind, die du eben nanntest, nähmlich des Goldes und Silbers, und alles dessen, was man bey denen erwartet, welche ein glückliches Leben führen wollen? Denn, in der That möchte ein solcher sagen, scheinen diese gleich fremden Hülfsgenossen, die man um Lohn dringt, im Staate nichts anders zu besitzen, als was sie für ihre Beschützung bekommen. S. Freylich, war meine Antwort; und dazu kommt noch, daß ihre Besoldung bloß in der Ernährung besteht, und daß sie außer der Nahrung sonst keinen Sold bekommen, wie die Soldaten sonst thun:

und daß sie auch nicht für sich außer Landes zu gehen Erlaubniß haben werden, wenn sie etwa Lust haben sollten; noch daß sie andern schenken, oder sonst auf eine Art Aufwand machen dürfen, wenn sie worauf verfallen sollten, wie diejenigen, welche den Schein der Glückseligen haben, wirklich solchen Aufwand machen. Diese und andere dergleichen Punkte, die ein Ankläger in großer Zahl vorbringen kann, verschweigst du. A. Nun so soll denn auch dieses mit in der Anklage begriffen seyn. S. Du frägst also, wodurch ich mich wohl rechtfertigen würde? A. Ja. S. Wenn wir nur noch immer denselben Pfad betreten, so wird uns dieser, wie ich glaube, das, was wir zur Antwort geben müssen, finden lassen. Wir werden nähmlich sagen, daß es gar kein Wunder sey; wenn auch diese Bürger des Staats in diesem Zustande die beste Glückseligkeit genießen. Den bey Errichtung unseres Staats sehen wir gewiß nicht darauf, daß eine einzige Art der Bürger vorzüglich glückselig sey, sondern daß der gesammte Staat die bestmöglichste Glückseligkeit genieße. Wir glaubten nähmlich, daß in einem solchen Staat die Gerechtigkeit am meisten sich finde, so wie auch die Ungerechtigkeit in demjenigen, der am schlechtesten regiert wird; so daß wir nach diesem Blick am beßten möchten beurtheilen können, was wir schon längst untersuchen. Jetzt bilden wir nun, wie wir glauben, einen glücklichen Staat, und die wir darin als Genossen des Glücks aufnehmen, sind nicht einige wenige, sondern der ganze Staat soll glücklich seyn.

Bald nachher wollen wir auch einen Staat betrachten, der diesem entgegengesetzt ist.

Wie wenn wir Gemählde von Menschen verfertigten, und es käme jemand zu uns mit dem Vorwurf, daß wir den schönsten Gliedern des Geschöpfs nicht die schönsten Farben gäben: denn die Augen, das schönste Glied, wären ja nicht mit dem Safte der Purpurschnecke, sondern mit schwarzer Farbe überzogen: so würden wir uns gegen einen solchen mit Grund dadurch zu rechtfertigen scheinen, wenn wir sagten, o unvergleicher Mann, glaube doch nicht, daß wir die Augen so sehr schön mahlen müssen, daß sie nicht mehr Augen scheinen können; und eben so in Absicht der übrigen Glieder; sondern betrachte genau, ob wir den einzelnen Gliedern das Schickliche geben, und so das Ganze schön bilden. Daher zwinge uns denn auch jetzt nicht, den Beschützern des Staats eine solche Glückseligkeit beyzumessen, welche sie eher zu allem in der Welt, nur zu keinen Beschützern machen wird. Wir könnten nähmlich auch die Feldbauer mit langen Talaren bekleiden, sie mit Gold rings umgeben, und sie das Feld nur so viel bauen lassen, als es ihnen gelüstete; eben so könnten wir die Töpfer sich am Feuer des Heerds auf die Rechte lehnen, trinken und herrlich schmausen lassen, dabey sie ihr Rad stehen lassen, und nur so viel in ihrer Kunst zu arbeiten brauchten, als sie Neigung hätten; ja alle übrigen Künstler könnten wir auf diese Weise glücklich machen, um den ganzen Staat (wie du verlangst) glücklich zu sehen. Vielmehr gib uns keine solche Belehrung,

weil, wenn wir dir darin folgen wollten, der Feldbauer weder mehr ein Feldbauer, noch der Töpfer ein Töpfer bleiben würde, ja unter allen übrigen Ständen, woraus der Staat besteht, kein einziger in seiner Ordnung bleiben könnte. Mit andern Ständen bedeutet nun die Sache nicht so viel. Wenn z. B. Schuster schlecht sind, wenn sie sich haben verderben lassen, oder sich das Ansehen geben, als wären sie, was sie nicht sind; so ist das für den Staat eben nicht furchtbar: wenn aber Beschützer der Gesetze und des Staats nicht sind, was sie seyn sollen, sondern nur den Schein haben; so siehest du ja, daß sie den ganzen Staat von Grund aus verderben, wenn sie nähmlich die einzigen sind, die bequem zu wohnen und ein herrliches Leben zu führen Gelegenheit haben. Wenn wir die Beschützer in den wahren Stand setzen, worin sie dem Staate nicht den mindesten Schaden zufügen können, muß denn derjenige, der obiger Meinung ist, und eine Art von Feldbauern, oder Leute daraus machen will, die wie in einer allgemeinen feyerlichen Versammlung, und nicht im Staate müssig sitzen und ein herrliches Leben führen, nicht etwas ganz anderes, als einen Staat, sich vorstellen? Wir müssen also darauf sehen, ob wir bey Bestellung der Beschützer des Staats, dieses zum Augenmerk haben wollen, daß ihnen die reichste Glückseligkeit zu Theil werde; oder ob wir nicht vielmehr unsere Blicke auf den ganzen Staat werfen, und sehen müssen, in wiefern dieser derselben theilhaftig werde: die Gehülfen hingegen und Beschützer anhalten und dahin bewegen, daß

sie, so wie auch alle andere Künstler, ihr Geschäft so treiben, damit sie die besten Künstler, jeder in seiner Arbeit werden können; und wir auf diese Art wenn der ganze Staat zum völligen Wachsthume gelangt ist, und wohl regiert wird, wir jede einzelne Art der Bürger in dem Maaße an der allgemeinen Glückseligkeit Theil nehmen lassen, wie die Natur des Standes es ihr vergönnt. A. Nun, du scheinst mir sehr gut zu reden.

S. Werde ich auch dieses, was mit dem eben gesagten nahe verschwistert ist, dir nicht ohne Grund zu reden scheinen? A. Was denn? S. Betrachte einmahl, ob auch die übrigen Künstler durch diese Dinge so verdorben werden können, daß sie schlechte Künstler sind? A. Was für Dinge sind das denn? S. Reichthum und Armuth. A. Wie so? S. Also! Scheint es dir wohl, daß ein Töpfer, der reich geworden ist, noch ferner Lust haben werde, Fleiß auf seine Kunst zu wenden? A. Auf keine Weise. S. Wird er nicht vielmehr von Tage zu Tage immer mässiger und nachlässiger werden? A. Ja sehr. S. Er wird also auch immer ein schlechterer Töpfer? A. Auch das nicht wenig. S. Auch wenn er wegen Armuth außer Stand ist, Werkzeuge und andere Dinge, welche zur Kunst erfodert werden, sich anzuschaffen, wird er denn nicht sowohl schlechtere Arbeiten machen, als auch seine Kinder, oder andere, die er lehrt, zu schlechtern Künstlern bilden? A. Wie anders? S. Durch Beydes also, durch Armuth und durch Reichthum, werden sowohl die Arbeiten der

Künstler schlechter, als auch sie selbst schlechter in ihrer Kunst. A. Es scheint. S. So haben wir denn, wie es scheint, noch zwey andere Dinge gefunden, in deren Rücksicht die Aufseher des Staats auf alle Weise auf ihrer Hut seyn müssen, daß sie dieselben nicht unvermerkt in den Staat einschleichen lassen. A. Was für welche sind das? S. Reichthum und Armuth: in so fern jener Weichlichkeit und Müssiggang und Neuerungssucht erzeugt: diese hingegen Niederträchtigkeit und Fuscherey mit der Neuerungssucht *). A. Ja freylich. Indessen richte deine Gedanken einmahl besonders auf diesen Punkt, Sokrates.

Wie wird unser Staat wohl Krieg zu führen im Stande seyn, wenn er keine Güter besitzt; besonders wenn er wider einen großen und reichen Staat zu kriegen sich genöthigt siehet? S. Offenbar wird er mit einem einzigen schwerer, mit zweyen hingegen von dieser Art leichter auskommen. A. Wie redest du? S. Bedenke doch zuerst, wenn er sich in ein Gefecht einlassen muß, wird er denn nicht mit reichen Leuten zu kämpfen haben, da un-

*) Der zu reiche Künstler unternimmt gefährliche Dinge aus Ueberdruß, weil es ihm zu wohl gehet; der Arme läßt sich zu den niederträchtigsten und gefährlichsten Dingen, Empörungen u. d. g. erkaufen. So werden beyde Malcontenten, aber aus ganz entgegengesetzten Ursachen. Und dieß erste störet die Ruhe des Staats. Daher verlangt unser Philosoph, daß die Reichthümer oder Güter des Staats bey einem Theile der Bürger weder zu sehr gehäuft seyn, noch bey den andern zu sehr fehlen sollen.

sere Krieger im Kampfe völlig geübt sind? A. Ja das ist wahr. S. Wie nun, Adimanth? Scheint dir ein Faustkämpfer, der zu diesem Geschäft aufs bestmöglichste in den Stand gesetzt ist, mit zwey Faustkämpfern, die aber reich und feist sind, nicht leicht auszukommen? A. Mit beyden zugleich vielleicht wohl nicht. S. Auch nicht, wenn es ihm frey stünde, zu fliehen, und allezeit den ersten, der ihn hart verfolgt, nachdem er sich umgewandt hätte, zu schlagen, und wenn er dieses in der erstickendsten Sonnenhitze oft thäte: — möchte er denn, als ein solcher, wohl nicht mehrere von solcher Art überwältigen können? A. O das wäre gar nicht zu verwundern. S. Aber glaubst du denn nicht, daß diese Reichen noch wohl mehr Einsicht und Erfahrung im Faustkampf, als in der Kriegeskunst haben? A. Ich glaube es. S. Aller Wahrscheinlichkeit nach werden daher unsere Kämpfer mit einer zweyfachen und dreyfachen Zahl den Kampf gar leicht aufnehmen. A. Ich stimme dir bey: denn du scheinst mir richtig zu reden. S. Wie aber, wenn sie durch eine Gesandtschaft einen benachbarten Staat um Hülfe ersuchten, und sagten, was die Wahrheit ist, nähmlich: wir machen gar keinen Gebrauch vom Golde und Silber, dürfen es auch nicht: ihr aber thut es und dürft es. Wenn ihr also mit uns streitet, so nehmt ihr die Habe der Feinde: glaubst du denn, daß Leute, die dieses hörten, lieber gegen knochenfeste und magere Hunde, als mit Hunden gegen fette und zartfleischigte Schafe streiten wollten? A. Das scheint mir nicht. Allein wenn sich auf die Art in

einem einzigen Staate die Güter von mehreren zusammenhäufen, so besorge doch, daß der unsrige, der nicht reich ist, dadurch in Gefahr kommen werde. S. Ich wünsche dir Glück, wenn du glaubst, daß irgend ein anderer Staat diesen Nahmen des einzigen verdiene, als eben ein solcher, wie wir ihn errichten. A. Warum denn nicht? S. Im weitläuftigern Verstande muß man das Wort Staat von den übrigen gebrauchen. Denn ein jeder derselben macht gar viele Staaten aus, und nicht einen Staat, wie die Kinder beym Spiel sagen. Zweye nähmlich werden es seyn, du magst die Sache auch nehmen wie du willst, die gegen einander streiten; der eine enthält die Armen, der andere die Reichen. In einem jeden dieser beyden sind wieder sehr viele andere begriffen: wenn du dich wider diese insgesammt, als wenn sie nur ein einziger wären, kehrtest, so würdest du alles verfehlen: betrachtest du sie aber als viele, und lieferst die Güter, die Macht, ja auch die Personen der einen Parthey in die Gewalt der andern *), so wirst du allezeit viele Hülfsstreiter haben, hingegen wenig Feinde. Und wenn nun dieser gesammte Staat mit kluger Mäßigung regiert wird, wie wir es kurz vorhin angeordnet haben, so wird er der

*) Nach der vorigen Angabe macht jeder Staat dieser Art wenigstens zweye aus, die wie zwey Partheyen mit einander uneins sind; jede Parthey enthält mehrere kleinere, welche Plato ἕτεραι und ἑτέραι nennt. Mit der einen Parthey soll es sein Staat halten, und ihm zur Übermacht helfen, um seines Beystandes zu genießen.

größte seyn: ich sage dieses nicht als ein Compliment, sondern in Wahrheit wird er der größte seyn, auch wenn er nur tausend zu seiner Vertheidigung stellen könnte. Denn du möchtest wohl nicht leicht, weder unter den Völkerschaften Griechenlands, noch unter den Ausländern einen einzigen Staat finden, der so groß wäre, obgleich viele und mannigfaltige Staaten größer zu seyn scheinen, als ein solcher. Denkst du anders? A. Beym Jupiter, nein.

S. Nun wäre dieß wohl die beste Grenze, bis dahin unsere Regenten den Staat in seinem Umfange wachsen lassen könnten, so daß sie ihm als einem Staate dieses Umfangs das ganze Gebiet zumäßen, alles übrige aber fahren ließen. A. Welche Grenze? S. Ich meine diese da: daß er nähmlich bis so weit wachse, als ihn das Wachsthum nicht hindert, nur ein Staat zu seyn, weiter aber nicht. A. Ja das war gut. S. Wir müssen daher den Aufsehern des Staats von neuen auch diese Vorschrift geben, daß sie auf alle Weise zu verhüten suchen, daß der Staat weder klein noch groß zu seyn scheine, sondern ein Staat, der an sich selbst genug hat und nur einer ist. A. Das ist ja wohl eine gemeine Vorschrift, die wir ihnen geben wollen. S. Ja noch gemeiner als diese war diejenige, deren wir im vorhergehenden gedachten, da wir sagten, daß, wenn von Beschützern des Staats ein schlechter Sohn gebohren würde, derselbe unter die übrigen (niedrigern) Classen der Bürger verwiesen; wenn hingegen von den übrigen Classen ein Kind von edler Seele entstünde,

dasselbe unter die Beschützer des Staats aufgenommen werden müsse. Dieses wollte aber so viel anzeigen, daß man auch die übrigen Bürger einen jeden für sich zu dem einzelnen Geschäft, wozu er gebohren ist, anführen müsse, damit jeder Bürger, indem er sein eigenes einzelnes Geschäft treibt, nicht viele, sondern nur eine einzige Person vorstellte; und so auch der gesammte Staat in seiner Natur nur einer, und nicht viele, wäre. A. Ja dieß ist noch geringfügiger, als jenes. S. Alles dieses, lieber Adimanth, was wir ihnen vorschreiben, ist nicht, wie etwa jemand meinen möchte, von mannigfaltigem und großem Gewicht, sondern insgesammt unbedeutend, wenn sie nur diesen einzigen großen Punkt genau beobachten, dessen Genügsamkeit noch weiter als dessen Größe geht. A. Welcher ist der? S. Die Bildung und Ernährung der Jugend. Denn wenn unsere Kinder wohl erzogene rechtschaffene Männer werden, so werden sie alles dieses für sich selbst leicht einsehen, ja noch andere Dinge, die wir jetzt alle vorbey lassen, was nähmlich den Besitz der Weiber, der Ehen und der Kinderzeugung betrifft; daß nähmliche dieser Dinge, wie man im Sprichwort sagt, sämmtlich unter Freunden, so viel möglich, gemein gemacht werden müssen. A. Das geschähe mit höchstem Recht.

S. Wenn nun ein Staat erst einmahl einen Schwung bekommen hat, so hat sein Wachsthum guten Fortgang, wie ein angefangener Zirkel. Denn wenn man eine gute Erziehung der Kinder und Jugend erhält, so bildet das gute Naturels;

und gute Naturels, die eine solche Erziehung erhalten haben, geben wieder Menschen, die noch besser sind, als ihre Vorgänger, unter andern dadurch, daß sie noch bessere Kinder erzeugen, wie dieses auch bey den übrigen Thieren erfolgt. A. Natürlich. S. Um es also ganz kurz zu sagen, so müssen sich unsere Vorsorger des Staats an diesen Punkt halten, daß die Erziehung nicht unvermerkt verdorben werde; sondern sie müssen vor allen andern Dingen ihre ganze Sorgfalt darauf richten, daß in Absicht auf die Gymnastik und Musik wider die alte Ordnung keine Neuerungen eingeführt werden, sondern jene aufs möglichste beybehalten werde. Wenn jemand sagen sollte, „daß die Menschen mehr Vergnügen finden an „denjenigen Gesängen, welche die Sänger als ihre „neuesten hören lassen *);" so müssen sie gleich besorgt seyn, daß jemand glauben könnte, der Dichter verstehe darunter nicht neue Gesänge, sondern eine neue Sangweise. Denn eine Art von Musik einzuführen, muß man sich wohl in Acht nehmen, weil im Ganzen immer Gefahr dabey ist. Denn nirgend können, wie Damon sagt, und auch ich hierin seiner Meinung bin, nirgend können die Weisen (Modi) der Musik abgeändert werden, ohne Umkehrung der wichtigsten Gesetze des Staats**).

*) Odyss. 1, 351.

**) Wer mit der alten Musik der Griechen nicht bekannt ist, wird es ohne Zweifel fremd finden, daß die Einführung eines neuen musikalischen Modus den ganzen Staat erschüttern soll. Allein wenn man bedenkt,

A. Auch mich, fiel Adimanth ein, setze unter die Zahl derer, die dieser Meinung sind.

S. Die Aufseher des Staats müssen daher wohl, wie es scheint, die wahre Schutzwehr und Hut des Staats auf die Musik gründen. A. Indessen schleichen sich die Unordnungen ganz leicht ein, ohne daß man es merkt. S. Allerdings, gleich als wenn es nur ein Spiel wäre, und gar kein Uibel dadurch bewirkt würde. A. Es wird auch weiter nichts, als daß es sich nach und nach einnistet, und ganz leise in die Sitten und Lieblingsbeschäftigungen einfließt. Aus diesen aber gehet es in stärkern Wirkungen in die gesellschaft-

daß die musikalischen Weisen und auf Empfindungen und charakteristische Stimmungen der Seele gegründet waren; (S. die Anm. über die Musik der Alten im vorhergehenden Buch:) wenn man bedenkt, daß die Wirkungen dieser musikalischen Weisen auf den Zustand des Körpers und der Seele unglaublich groß waren; daß man die gefährlichsten Krankheiten dadurch heilte, die Gemüther lenkte, wie man wollte, zu den entgegengesetztesten Leidenschaften, zur sanftesten Wehmuth und zum gewaltigsten Heroismus; kurz, wenn man bedenkt, daß die physischen und moralischen Einflüsse der Musik fast mehr als zauberhaft waren; so wird man in der Behauptung selbst nichts ungereimtes mehr finden. Uiberhaupt konnte man in den alten Zeiten durch simpele Mittel viel eher wunderbare Wirkungen hervorbringen, als man jetzt durch die kostbaren Anstalten und theuersten Künste der Erziehung nur etwas mittelmäßiges über die alte und junge Welt vermag. Man vergleiche hiebey auch De veteris Graecorum musices in omnes scientias vsu & energia Divinatio. Venetiis MDCCLXII.

lichen Verbindungen der Bürger unter einander über. Aus den gesellschaftlichen Verbindungen gehet es weiter und thut, mit edler Ausgelassenheit, o Sokrates, Anfälle auf die Gesetze und Grundverfassung des Staats, bis es sich damit endigt, daß es den ganzen Zustand des gemeinen Wesens und der Bürger um und um kehrt. S. Gut! So verhält es sich denn? A. Mir scheint es. S. So muß denn unsere Jugend wie wir gleich anfangs sagten, um so mehr frühzeitigst an eine gesetzmäßige Zucht gehalten werden; weil, wenn diese zügellos ist, und die jungen Leute eben so werden, unmöglich ordentliche und zum Guten betriebsame Männer aus ihnen erwachsen können. A. Wie könnte das anders seyn? S. Wenn indessen das Spiel der Erziehung einen guten Anfang genommen hat, und die Musik das Gefühl der schönen Ordnung in ihnen erzeugt hat, so ist die Wirkung, welche sie in allen Verrichtungen begleitet und immer wächst, wieder von ganz entgegengesetzter Art, als bey jenen, und diese Liebe zur schönen Ordnung vermag dasjenige wieder aufzurichten, wenn ja vorhin im Staate dieser oder jener Fehler liegen geblieben seyn sollte. A. Das ist freylich wahr. S. Eben diese werden auch finden, daß die scheinbaren Geringfügigkeiten zu den Gesetzmäßigkeiten gehören, welche ihre Vorgänger gänzlich hatten verlohren gehen lassen. A. Welche? S. Diese nähmlich, das Schweigen der jüngern vor betagtern Personen, wie schicklich ist, daß Aufstehen vor denselben und Platzeinräumen, die Verehrungen der Aeltern, die Manier, sein Haar zu bescheeren, sich den ganzen Leib und die Füße zu bekleiden, und was überhaupt zur Ausziers

rung des Leibes gehört, nebst allen übrigen Besorgungen dieser Art. Meinst du nicht? A. O ja! S. Uiber diese Dinge hingegen Gesetze zu geben, halte ich für einfältig. Denn dieses geschiehet weder sonst wo, noch würden dergleichen Dinge auf eine dauerhafte Weise befolgt werden, wenn auch in Sprache und Schrift Gesetze darüber gegeben wären. A. Denn wie? S. Es hat nähmlich allerdings das Ansehen, Adimanth, daß, wie der Anfang war, von wo jemand bey der Erziehung gleichsam ausging, eben so auch die Folgen seyn müssen; oder ziehet nicht allezeit das Aehnliche sein Aehnliches nach sich? A. Wie anders? S. Und wir können, glaube ich, annehmen, daß dieses zuletzt in ein einziges, das vollständig in seinen Theilen, und stark in seinen Kräften ist, ausgehe, dieses sey nun gut, oder das Gegentheil: nicht wahr? A. Nicht anders. S. Ich wollte daher auch gar keinen Versuch weiter machen, über dergleichen Dinge Gesetze zu geben. A. Und zwar mit Recht.

S. Aber wie nun? sollen wir, o bey den Göttern! auch in Absicht dieser Marktsangelegenheiten, über die Verträge, die die einzelnen Bürger unter einander auf dem Markte schließen; ja, wenn du willst, auch über die Verträge handwerkerischer Künste, und über Zänkereyen und Vergreifungen an einander, und über Behandlung der Streitsachen, und Verordnungen der Rechtssprecher, und über Zölle oder Abgaben, die etwa auf den Märkten oder in den Hafen von den Waaren gehoben oder darauf gesetzt werden müssen, oder überhaupt, was die Angelegenheiten des Markts,

der

der Stadt und der Hafen, oder alle andere dergleichen Dinge betrifft — — sollen wir hierüber etwas zum Gesetz machen? A. Ey, rühmlichen und rechtschaffenen Männern hierüber Gesetze vorzuschreiben, ist ja nicht nöthig. Denn vieles unter den Dingen, die zum Gesetz gemacht werden müßten, werden sie ja leicht von selbst finden. S. O ja, lieber Freund, wenn Gott ihnen nur verleihet, daß sie die Gesetze, die wir vorhin nach einander angegeben haben, unversehrt erhalten. A. Wenn das aber nicht, so werden sie immerzu dergleichen Dinge verordnen, und wieder berichtigen, und so ihr Leben hingehen lassen, indem sie immer das Beste ergriffen zu haben sich einbildeten. S. Meinst du nicht, daß Leute von der Art eben so leben werden, wie Kranke, die zugleich wegen unmäßiger Begierde ihre schändliche Lebensart nicht verlassen wollen? A. Ja sehr. S. Ja das Leben dieser Leute von Anfang bis zu Ende hat wirklich etwas lustiges. Sie lassen sich nähmlich heilen, und kommen doch zu weiter nichts, außer daß sie die Krankheiten immer mannigfaltiger und größer machen, und dabey immer zu hoffen, wenn jemand zu einer neuen Arzeney räth, durch diese gesund zu werden. A. Freylich sind die Uibel solcher Kranken wohl von dieser Art. S. Wie aber? ist das nicht etwas artiges an ihnen, daß sie denjenigen, der ihnen die Wahrheit sagt, unter allen Menschen für den ärgsten Feind halten? der ihnen sagt, daß, ehe sie nicht aufhörten, übermäßig zu trinken und zu essen, der Wollust und dem Müssiggange sich

zu ergeben, weder Arzeneyen, noch Brand, noch Schnitt, noch auch zauberhafte Besprechungen, noch angehängte Zaubermittel (Amulete), noch sonst irgend etwas dieser Art ihnen im geringsten helfen werde? A. Eben nicht sehr artig; denn auf jemanden, der uns zum Besten redet, so erbittert werden, das enthält keine Artigkeit. S. Du bist eben kein Lobpreiser solcher Leute, wie es scheint. A. Beym Jupiter, gewiß nicht.

S. Eben so wenig wirst du es loben, wenn ein ganzer Staat, wie wir vorhin sagten, dergleichen thut. Oder scheint es dir nicht, daß alle diejenigen unter den Staaten eben das, als diese, thun, welche bey einer schlechten Verwaltung den Bürgern untersagen, an der ganzen Einrichtung des Staats nicht das geringste zu verrücken, weil derjenige mit dem Tode bestraft werden würde, der sich dieses unterstünde? da hingegen derjenige, welcher Leuten, die ein solches Regiment des Staats führen, aufs süßeste schmeicheln und mit kriechenden Gebehrden zu Gefallen leben kann, ihre Anschläge zum voraus ersiehet, und sie meisterhaft zu erfüllen weiß, erst den Nahmen eines vortrefflichen Mannes bekommt, der für große Dinge weise sey, und mit Ehren von ihnen gekrönt wird? A. Sie scheinen mir allerdings dasselbe zu thun, und ich lobe es auf keine Weise. S. Wie aber, bewunderst du denn den Muth, und die Geneigtheit derer nicht, welche solche Staaten zu liebkosen geneigt sind, ja sich recht darum beeifern? A. Das thue ich wohl; ausgenommen alle diejenigen nicht, die sich durch jene betriegen lassen, und in Wahrheit deswegen Staatsleute zu seyn glauben, weil

sie von vielen gelobpriesen werden. S. Was sagst du? Du verzeihest deinen Leuten nicht? Glaubst du denn, daß ein Mann, der nicht messen kann, im Stande sey, wenn viele Leute der Art sagen, er sey vier Ellen hoch, dieses von sich selbst nicht zu glauben? A. Das glaub' ich wohl nicht. S. So sey daher auch nicht unwillig. Denn solche Männer beweisen sich ja als die Bestgesinntesten von der Welt, indem sie solche Gesetze geben, wie wir sie kurz vorhin genannt haben, und noch immerzu berichtigen, weil sie meinen, daß sie den Uibeln, welche in den gesellschaftlichen Verbindungen des Lebens, und in allen den Punkten, die ich eben vorhin nannte, herrschen, dadurch endlich einmahl abhelfen würden, ob sie gleich nicht einsehen, daß sie in der That nur einer Hydra den Kopf wegnehmen *). A. Ja gewiß thun sie nichts anders. S. Ich glaubte daher auch, daß ein wahrer Gesetzgeber in einem Staate, er möge schlecht oder klug regiert werden, sich nicht damit zu thun machen müsse, Gesetze und Grundsätze der Regierung von solcher Art zu bestimmen. Denn in jenem ist es ganz unnütz, und nicht das Mindeste wird dadurch gewonnen: in diesem aber kann jeder, wer er auch sey, das, was diese Dinge be-

*) Wenn der Lernäischen Hydra, einem Wasserdrachen, ein Kopf abgehauen wurde, so wuchsen gleich mehrere wieder hervor. Diese poetische Fabel war ein Sinnbild einer unvilgbaren Quelle von Uibeln, wo zehn andere von neuen hervorwachsen, wenn man eins gehoben zu haben glaubt.

trifft, theils von selbst erkennen, theils folgt es von selbst aus den schon vorhandenen Einrichtungen. —

A. Was bliebe uns denn bey der Gesetzgebung noch weiter übrig? S. Uns, war meine Antwort, bleibt nichts weiter übrig; dem Delphischen Apoll indessen noch die wichtigsten und schönsten und ersten Hauptpunkte der Gesetzgebung. A. Welche? S. Errichtungen der Tempel, Opferstiftungen nebst den übrigen Diensten zur Verehrung der Götter und Geister und Helden: die Feyerlichkeiten bey Leichenbegängnissen, und alle die Gebräuche, wodurch man die Schatten jener Welt verehrt, um ihre Gunst zu erhalten. Denn dergleichen Dinge anzuordnen verstehen wir nicht einmahl; und indem wir einen Staat anlegen, so dürfen wir, wenn wir Verstand haben, weder irgend einem Fremden darin folgen, noch sonst einen Ausleger dieser Dinge annehmen, außer denjenigen, der das natürliche Recht dazu hat. Nun ist ja dieser Gott für alle Menschen in solchen Sachen der wahre natürliche Ausleger, und sitzt daher auch im Mittelpunkt der Erde, von wo aus seine Orakel ertönen. A. Du redest sehr schicklich: und man muß hierin so handeln.

S. So hätten wir doch, lieber Sohn Aristons, unsern Staat bereits völlig aufgebauet. Nun aber betrachte auch, was hierauf folgt, so wohl du selbst, als dein Bruder Polemarch, den du zu Hülfe rufen mußt, und auch die übrigen, nachdem du ihnen mit einer Fackel vorleuchtest, die Licht genug hat, ob wir etwa sehen mögen, wo doch wohl die Gerechtigkeit in demselben zu finden sey, und

wo die Ungerechtigkeit; und welches von beyden vorzuziehen sey; und welches von beyden derjenige besitzen müsse, der ein glückliches Leben führen will, er mag sich nun vor allen Göttern und Menschen verbergen können, oder nicht. G. Wir verstehen uns nicht zu dem, was du sagst, erwiederte Glaukon. Denn du hast versprochen, dieses zu untersuchen; weil du, deinem obigen Geständnisse nach, wider die Heiligkeit handeln würdest, wenn du nicht mit aller Kraft der Gerechtigkeit auf alle Weise zu Hülfe kämest. S. Das ist wahr, was du mir da zu Gemüthe führst, und es muß so befolgt werden. Doch müsset auch ihr mir hierin zu Hülfe kommen. G. Nun das wollen wir denn thun. S. Ich hoffe aber diesen Punkt auf die Art auszufinden. Ich glaube nähmlich, daß unser Staat, wenn er nach richtigen Grundsätzen erbauet ist, vollkommen gut sey. G. Nothwendig. S. Es ist also klar, daß er so wohl weise sey, als tapfer, als mäßig, als gerecht. G. Klar. S. Wenn wir nun einiges von diesen Dingen in demselben gefunden haben, so bleibt noch das zu finden übrig, was nicht gefunden ist. G. Wie anders? S. So wie nun, wenn wir von vier andern Dingen ein gewisses suchten, worin es auch wäre, und es zeigte sich uns dieses eine zuerst, wir schon daran genug haben würden, da hingegen, wenn wir die drey übrigen Dinge zuerst erkannt hätten, eben dadurch zugleich auch das Gesuchte von uns erkannt seyn würde. — — Denn offenbar war dieß eben das, was noch übrig geblieben war. — G. Du redest richtig. S. Eben so müssen wir daher auch über diese Dinge, weil

ihrer doch auch viere sind*), eine gleiche Untersuchung anstellen. G. Das ist klar. S. Das erste nun, was mir darin offenbar zu seyn scheint, ist die Weisheit: und in Beziehung auf dieselbe zeigt sich etwas sonderbares. G. Was? S. Weise scheint mir doch der Staat zu seyn, den ich beschrieben habe. Denn er hat kluge Anschläge; nicht wahr? G. Ja. S. Und selbst hierin, kluge Anschläge haben, liegt doch offenbar eine gewisse Wissenschaft: denn man räth ja nicht klug durch Unwissenheit, sondern durch Einsicht. G. Offenbar. S. Indessen gibt es viele Wissenschaften von allerley Art in diesem Staate. G. Wie anders? S. Geschiehet es nun vermöge der Wissenschaft der Zimmermeister, daß dem Staate die Benennung des weisen und kluganschlägigen zukommt? G. Auf keine Weise vermöge dieser, sondern dieß ist die Wissenschaft der Zimmermeisterey. S. Nicht also deßwegen, wenn der Staat sich über die Wissenschaft, welche erfordert wird, um hölzerne Geräthschaften auf die beßtmöglichste Art zu verfertigen, berathet, ist er ein weiser Staat zu nennen. G. Freylich nicht. S. Wie aber? etwa wegen der Wissenschaft, Werkzeuge aus Erz, oder sonst einem Metalle zu verfertigen? G. Wegen keiner von dieser Art, sie sey welche sie wolle. S. Also auch nicht wegen der Einsicht, die Früchte einzusammeln, die aus der Erde hervorgewachsen sind;

*) Nähmlich vier Dinge von der Art, daß in dem einen die drey übrigen, und in den dreyen das vierte enthalten ist; in der Gerechtigkeit die Weisheit, Mäßigkeit und Tapferkeit; und in der Weisheit, Mäßigkeit und Tapferkeit die Gerechtigkeit.

sondern dieß ist die Wissenschaft des Landmanns. G. Das glaub' ich auch. S. Wie nun? gibt es denn noch eine gewisse Wissenschaft in dem vorhin von uns beschriebenem Staate, die sich nur bey einigen unter den Bürgern findet, und die unter den verschiedenen Sachen des Staats nicht über diesen oder jenen einzelnen Punkt, sondern über den Staat selbst in seinem ganzen Umfange berathschlagt, auf welche Art er so wohl in Beziehung auf sich selbst, als auf auswärtige Staaten die beßte Einrichtung haben möchte? G. Die gibt es ja. S. Welche und bey welchen? G. Eben die Wissenschaft der Aufseher des Staats; und sie findet sich bey den Regenten, die wir kurz vorhin Wächter des Staats im vollkommenen Verstande nannten. S. Wie benennst du daher den Staat vermöge dieser Wissenschaft? G. Den kluganschlägigen und in der That weisen. S. Glaubst du nun, daß in unserem Staate eine größere Anzahl von Schmieden, als von diesen wahren Wächtern oder Auffehern seyn werde? G. Eine viel größere Anzahl von Schmieden. S. Also wäre unter allen andern Gesellschaften, so viel derselben von besondern Wissenschaften gewisse Nahmen führen, die Gesellschaft der Staatsaufseher die kleinste an der Zahl. G. Sehr. S. Also macht die Art von Staatsgenossen, welche die geringste an der Zahl ist, und den kleinsten Theil des Staats selbst ausmacht, und die Wissenschaft in demselben, nähmlich in diesem vorsorgenden und regierenden Theile, daß der gesammte Staat, wenn er nach den Gesetzen der Natur gegründet ist, weise genannt wird. Und eben diese Classe, der es zukommt,

an dieser Wissenschaft Theil zu haben, ist zwar, wie es scheint, ihrer Natur nach die kleinste an der Zahl; die Wissenschaft selbst aber verdient unter den übrigen Wissenschaften allein den Nahmen der Weisheit. G. Du redest vollkommen wahr. S. Dieses Eine unter den vier Dingen haben wir also, ich weiß nicht auf welche Art, gefunden, was es sowohl an sich selbst sey, als in welchem Theile der Gesellschaft des Staats es seinen Sitz habe. G. Auch ich glaube nun, daß wir so viel, als hinreicht, davon gesagt haben.

S. Was nun die tapfere Mannheit betrifft, worin sie eigentlich bestehe, und in welchem Theile der Staatsgenossen sie wohne, warum eben der Staat nach einem solchen Nahmen benannt werden könne, ist nun leicht zu erkennen. G. Wie das? S. Sollte jemand, der einen Staat feige oder tapfer nennen will, wohl auf etwas andere Rücksicht nehmen, als eben auf den Theil, der für denselben fechtet und streitet? G. Auf nichts anders. S. Denn diese übrigen Genossen des Staats, sie mögen feige oder tapfer seyn, entscheiden, glaube ich, nichts, daß ein Staat so oder so wäre. G. Freylich nichts. S. Ein Staat ist also durch einen gewissen Theil seiner selbst tapfer, weil er darin eben diejenige Kraft hat, welche die von furchtbaren Dingen gefaßte Vorstellung allezeit erhalten wird, daß diese Dinge nähmlich eben so sind und von solcher Art, wie und von welcher Art der Gesetzgeber sie durch die Erziehung hat vortragen lassen. Oder nennst du diese Stärke nicht Tapferkeit? G. Ich habe nicht zum Beßten gefaßt, was du sag-

test; sage es doch noch einmahl. S. Die Tapferkeit, sagte ich, sey eine gewisse Erhaltung. G. Welcher Sache? S. Der Vorstellung von furchtbaren Dingen, die die Gesetze durch die Erziehung davon eingeflößt haben, was sie nähmlich sind, und von welcher Art. Den Ausdruck allezeit aber brauchte ich deßwegen von dieser Erhaltung, weil diese Vorstellung unverändert bleibt, wie sie ist, in Traurigkeiten und Vergnügungen, bey aller Begierde und Furcht, und den Besitzer nicht verläßt. Ich will dir die Sache aber, wenn du Lust hast, unter einem solchen Bilde vorstellen, womit sie mir Aehnlichkeit zu haben scheint. G. Ja das möcht' ich.

S. Nun du weißt doch, daß die Färber, wenn sie eine Wolle in Purpur färben wollen, sie zuerst unter Wollen von so mancherley Farbe diejenige aussuchen, welche natürlich weiß ist; diese darauf mit nicht wenig Anstalt so zubereiten, daß sie den Glanz der Farbe aufs beßte annehmen kann, und sie in dieser Beschaffenheit alsdenn färben. Und was nun auf diese Weise gefärbt ist, erhält seine Farbe unverändert, so daß kein Waschen weder ohne noch mit Seife den Glanz der gefärbten Zeuge wegzunehmen im Stande ist: wobey man aber nicht auf diese Art verfährt, da weißt du, was daraus wird, wenn jemand, es sey nun, daß er Wollen von andern Farben, oder auch diese weiße, färbt, diese Vorbereitungsanstalten nicht macht. G. Ich weiß, daß die Farben durchs Waschen schwinden, und ein lächerliches Ansehen bekommen. S. So etwas denke dir nun, daß auch wir nach beßtem Vermögen zu bewirken suchten, da wir unter

allen Classen der Bürger die Krieger auswählten, und sie durch die Kunst der Musen und der leiblichen Uibung unterrichteten. Und glaube daher, daß wir auf nichts anders hinarbeiteten, als daß sie, folgsam der Anweisung, den vortrefflichen Eindruck der Gesetze, wie eine Farbe, in sich aufnähmen, damit die Vorstellung, die sie sowohl von furchtbaren als andern Dingen gefaßt haben, untilgbar wäre, weil sie sowohl ein Naturel, als eine Erziehung, die hierzu tüchtig war, erhalten haben; und daß ihre eingesogene Farbe durch diese Ausreinigungsmittel, die sonst eine große Gewalt haben durch Auflösung zu tilgen, nicht könnte ausgewaschen werden. Diese sind nähmlich sowohl der Reiz der Wollust, die dieses zu thun vielmehr vermag, als alle Seife und Walkererde: als auch Schmerz und Furcht und Begierlichkeit, die stärker wirken, als alle Reinigungsmittel. Eine solche Kraft aber, die die richtige und gesetzmäßige Vorstellung von Dingen, die furchtbar sind oder es nicht sind, allezeit erhält, nenne ich tapfere Mannheit, und setze sie eben darin, wenn du nicht etwa anderer Meinung bist. G. Ich bin eben der Meinung. Denn, wie es mir scheint, wirst du eine richtige Vorstellung von eben diesen Dingen, die nicht durch die Erziehung bewirkt ist, jenen bestialischen und unbändigen Sinn für nicht sehr gesetzmäßig halten, und ihm lieber jeden andern, als den Nahmen der Tapferkeit geben. S. Du redest vollkommen richtig. G. Ich nehme also an, daß dieß Tapferkeit sey. S. Ja nimm sie auch an als eine politische Tugend, und deine Annahme wird richtig seyn. Ein

ander Mahl wollen wir über eben diese Sache, wenn es dir gefällt, noch augenscheinlicher reden; denn jetzt ist dieß eigentlich nicht der Gegenstand unserer Untersuchung, sondern die Gerechtigkeit: so viel wir indessen jene Sache hier untersuchen müßten, haben wir, glaube ich, hinlänglich darüber geredet. G. Nun du redest schön.

S. Zwey Dinge sind also noch übrig, welche wir in dem Staate erblicken müssen; die Mäßigkeit nähmlich und die Gerechtigkeit, um derentwillen wir die ganze Untersuchung anstellen. G. Ja wohl. S. Auf welche Art könnten wir nun wohl die Gerechtigkeit finden, ohne daß wir nöthig hätten, uns weiter mit Aufsuchung der Mäßigkeit Mühe zu machen? G. Ich weiß dieß eben so wenig, als ich wünschte, daß uns jenes eher als dieses in die Augen fiele, wenn wir anders auf die Mäßigkeit unsere Aufmerksamkeit nicht weiter richten wollten: wenn du mir vielmehr gefällig seyn willst, so untersuche diesen Punkt eher, als jenen. S. Ja das muß mein Wille wohl seyn, wenn ich dich nicht beleidigen will. G. So untersuche denn. S. Es soll untersucht werden: und so viel ich nach diesem Gesichtspuncte absehen kann, scheint die Mäßigung mehr, als das Vorhergehende in einem gewissen Einklange und Harmonie zu bestehen. G. Wie das? S. Die Mäßigung hat ja eine gewisse Regelmäßigkeit in der Anlage, und eine Enthaltsamkeit in Absicht auf gewisse Vergnügungen und Begierden, wie man sagt. Hier zeigt sich uns nun der Ausdruck, Herr über sich selbst, und andere dergleichen, die man, ich weiß nicht wie, als Spuren der Mä-

ßigung anführt. Nicht wahr? G. Vor allen Dingen. S. Ist nun der Ausdruck, Herr über sich selbst, nicht kurzweilig? Denn wer über sich selbst herrscht, muß ja auch wohl von sich selbst beherrscht werden können; und wer von sich beherrscht wird, auch über sich herrschen können. Denn in diesem allen liegt immer dieselbe Person zum Grunde. G. Wie anders? S. Allein diese Art zu reden scheint mir eigentlich das sagen zu wollen, daß in der Seele desselben Menschen ein Theil der edlere, ein anderer der geringere sey. Und wenn nun der edlere Theil seiner Natur nach den geringern in Schranken hält, so nennt man das, Herr über sich selbst seyn, und dieß ist ein Lob: wenn hingegen durch Schuld einer schlechten Erziehung oder einer verderblichen Lebensart der edlere Theil, weil er geringer an Kraft ist, von der überwiegenden Stärke des unedlern beherrscht wird; so nennt man das, indem man es als etwas Schimpfliches tadelt, von sich selbst beherrscht werden, und einem Menschen, mit dem es so steht, zügellos. G. Ja das scheint so.

S. Nun wirf einmahl einen Seitenblick auf unsern jungen Staat, und du wirst finden, daß das eine dieser beyden Dinge darin Statt finde. Denn mit Recht, wirst du sagen, nennt man den Staat einen Beherrscher seiner selbst; wenn man anders dasjenige, wo der edlere Theil den schlechtern regiert, sich mäßigend und über sich selbst herrschend nennen muß. G. Ich thue diesen Seitenblick und finde deine Rede wahr. S. Nun möchte jemand die vielen und allfältigen Begierlichkeiten,

Wollüstigkeiten und Traurigkeiten vor allen Dingen wohl bey sämmtlichen Weibern und Sklaven, ja auch bey vielen von denen, die unter dem Nahmen der Freygebohrnen unedle Menschen sind, finden. G. Ja sehr. S. Die schlichten und wohlgemessenen Begierden hingegen, die nähmlich mit Verstand und richtiger Vorstellung durch Vernunft sich leiten lassen, wirst du nur bey wenigen antreffen, und zwar bey solchen, die so wohl die beßten Seelen von Natur, als die beßte Erziehung erhalten haben. G. Wahr. S. Siehest du nun wohl, daß auch dieses in unserm Staate sich finde, und die Begierden, die sich in den meisten und schlechtern Menschen finden, beherrscht werden von den Begierden und der Klugheit, die in dem geringern Theile, der die edlern Menschen enthält, wohnt? G. Das sehe ich wohl. S. Wenn man also von irgend einem Staate sagen soll, daß er die Wollüstigkeiten und Begierlichkeiten, ja daß er sich selbst beherrsche, so muß man es von diesem sagen. G. Auf alle Weise. S. Muß man daher in Rücksicht auf alles dieses nicht auch sagen, daß er sich mäßige? G. Ja sehr. S. Und wenn es sich also wiederum in irgend einem andern Staate findet, daß der gebiethende und gehorchende Theil dieselbe Meinung haben über den Punkt, was für Glieder regieren müssen, so fände sich auch dieses in dem unsrigen. Glaubst du nicht? G. Gar sehr. S. Von welchem Theile der Staatsgenossen wirst du also annehmen, daß er Mäßigung beweise, wenn sie in diesem Verhältnisse stehen, von dem regierenden oder dem gehorchenden? G. Von beyden wohl. S. Du siehest

also doch, daß wir eben vorhin nicht ohne Grund muthmaßten, daß die Mäßigung einer gewissen Harmonie gleiche? G. Warum das? S. Weil es sich mit ihr nicht verhält, wie mit der Tapferkeit und Weisheit, wovon jede nur in einem gewissen Theile der Bürger wohnt, und wovon die eine macht, daß der Staat weise; die andere, daß er tapfer ist; da hingegen die Mäßigung nicht nach diesem Verhältnisse den Staat so bildet, sondern sich durch denselben ganz und gar ausbreitet; und indem sie sich durch alle Glieder erstreckt, macht, daß so wohl die Geringsten als Höhern denselben harmonischen Einklang machen; sey es, in Absicht der Klugheit, sey es, in Absicht der Stärke, oder auch in Absicht der Anzahl der Bürger, oder der Güter, oder in Absicht sonst eines Punkts dieser Art, von welcher Art er auch sey. Daher könnten wir wohl höchst richtig annehmen, daß diese Gleichgesinntheit Mäßigung sey, ein Einklang des niedrigern und edlern Theils, wie ihn die Natur fodert, nach welchem man völlig eins ist, welcher von beyden Theilen regieren müsse, so wohl in einem Staate, als in jedem einzelnen Wesen. G. Dieß ist sehr nach meiner Meinung.

S. Nun so haben wir denn, so wie es scheint, die drey Sachen in unserem Staate erblickt: das noch übrige vierte aber, wodurch der Staat die Benennung des Tugendhaften bekommt, welches wäre das wohl? Es ist klar, daß dieß die Gerechtigkeit sey. G. Klar. S. So müssen wir denn jetzt, lieber Glaukon, wie Jäger, rings um den Bezirk der Gerechtigkeit ein Gehege ziehen, und Acht ge-

ben, daß sie uns nicht irgend wo entwische, und sich unsichtbar mache, so daß wir sie ganz aus den Augen verlören. Denn offenbar muß sie hier irgendwo seyn. Siehe daher zu, und suche sie zu erblicken; und wenn du sie etwa eher, als ich, sehen solltest, so gib auch mir Anzeige davon. G. O möchte ich das! Allein du wirst schon genug an mir haben, wenn du mich nur brauchst als einen, der deinen Gedanken folgt, und dasjenige gewahr zu nehmen im Stande ist, was du vorzeigst. S. Folge denn, nachdem du mit mir die Götter angerufen hast. G. Das will ich thun: aber leite mich nur. S. Indessen scheint es auch mir, daß der Ort schwer zu ersteigen, und durch Schatten verdunkelt sey. Er ist allerdings finster, und nicht leicht durch zu suchen: doch müssen wir darauf los schreiten. G. Ja darauf los schreiten müssen wir.

S. Nach einiger Umsicht rief ich aus, ho! ho! Glaukon! Es scheint, wir haben schon einige Spur; ich glaube, die Sache soll uns nicht lange mehr entkommen. G. Du hast fröhliche Bothschaft. S. Wahrhaftig wir sind doch stumpfsichtig. G. wie das? S. Schon längst, glücklicher Mann, gleich anfangs hätten wir das Ding vor unsern Füßen sich wälzen sehen können, und wir sahen es doch nicht, sondern waren eben so lächerliche Geschöpfe, wie diejenigen, die etwas in ihren Händen halten, und doch immerzu suchen, was sie in Händen haben: so sahen auch wir nicht auf die Sache, sondern richteten unser Auge in die weite Ferne, um sie da wo abzusähen. Vielleicht wurden wir aber auf die Art getäuscht. G. Auf welche meinst du?

S. Auf diese. Wie ich glaube, reden wir schon so lange und hören schon so lange von der Gerechtigkeit, ohne einmahl gemerkt zu haben, daß wir auf gewisse Art davon redeten. G. Ein langes Vorspiel für den, der gern weiter hören will. S. Nun so höre, ob ich etwas sage, das Grund hat. Denn das, was wir gleich anfangs, da wir den Staat aufbaueten, zum Grunde setzten, als etwas, das überall zu befolgen sey, dieses war eben die Gerechtigkeit, wie mir scheint, oder wenigstens ein gewisses Muster dieser Sache. Wir setzten nähmlich doch zum Grunde, und wiederhohlten es mehrmahls, wenn du dich dessen erinnerst, daß jeder einzelne Bürger ein einziges Geschäft treiben müsse unter den Berufsarten, die der Staat erfordert, und zwar dasjenige, wozu sein eigenes Naturel die meiste Geschicklichkeit erhalten hat. G. Ja das sagten wir. S. Daß nun aber eben hierin, sein eigenthümliches Geschäft treiben, und sich nicht mit allerley fremden Dingen befassen wollen, die Gerechtigkeit liege, das haben wir so wohl von vielen andern gehört, als es auch selbst mehr als einmahl gesagt. G. Ja das haben wir gesagt. S. Wenn dieses daher Statt findet, lieber Freund, so scheint mir die Gerechtigkeit gewissermassen darin zu liegen, nähmlich in dem, daß jemand sein eigenthümliches Geschäft treibt. Weißt du, woraus ich das abnehme? G. Nein; aber sage es. S. Mir scheint, daß das, was noch im Staate zu untersuchen übrig bleibt, nachdem wir jene Dinge, nähmlich die Mäßigung, Tapferkeit und Klugheit betrachtet haben, eben daß sey, was jenen Dingen sämmtlich die Kraft

ertheilt, daß sie entstehen können, und, wenn sie entstanden sind, macht, daß sie sich erhalten, so lange sie darin fortdauren. Nun sagten wir doch, daß die Gerechtigkeit das noch Uibriggebliebene seyn würde, nachdem wir jene drey Dinge aufgefunden hätten. G. Das kann nicht anders seyn.

S. Wenn wir nun aber entscheiden sollten, was unter diesen Dingen vor allen andern durch sein Daseyn unserm Staate die meiste Güte verschaffte, so würde es uns schwer zu entscheiden seyn, ob es die Gleichgesinntheit der Regierenden und Gehorchenden; oder die immerzu sich erhaltende richtige Vorstellung, welche Dinge furchtbar sind und welche nicht, die sich in den Kriegern findet; oder die Klugheit und Wachsamkeit, die in den Regenten wohnt, sey: oder ob endlich diese Tugend, die sich so wohl im Kinde als im Weibe, im Knechte wie im Freygebohrnen, im Künstler und Regierenden und Gehorchenden sich findet, daß nähmlich jeder, der ein einzelner Bürger ist, nur sein ihm angewiesenes Werk thue, und sich nicht mit fremden Dingen befasse, dem Staate die meiste Güte verschaffe. G. Schwer zu entscheiden. Denn wie könnte das anders? S. Um den Vorzug, den Staat tugendhaft zu machen, streitet also, wie es scheint, mit der Weisheit, Mäßigung und Tapferkeit des Staats jene Eigenschaft, nach welcher jeder einzelne Bürger in demselben sein eigenthümliches Werk treibt. G. Ja sehr. S. Würdest du nun wohl die Gerechtigkeit als dasjenige setzen, was mit jenen Dingen um den Vorzug streitet in

Beziehung auf die Tugend des Staats? G. In aller Rücksicht.

S. Betrachte die Sache auch auf diese Art, ob sie sich auch so bestätigen werde. Wirst du es nicht den Regenten des Staats übertragen, Streitsachen zu richten? G. Warum nicht? S. Und werden diese bey ihrem Urtheile wohl auf etwas anders vorzüglich sehen, als darauf, daß jeder einzelne Bürger eben so wenig fremde Güter in Besitz nehme, als seine eigene verliere? G. Nein, sondern eben darauf. S. Weil dieses gerecht ist? G. Ja. S. So müßten wir denn auch auf die Weise eingestehen, daß die Gerechtigkeit einem jeden sein Eigenthümliches handhaben lasse, daß er nähmlich sowohl seine eigene Güter besitzt, als er sein eigenes Geschäft treiben kann. G. Das ist richtig. S. Siehe, ob du mit mir einerley Meinung bist. Wenn ein Zimmerer das Geschäft des Schusters zu treiben unternähme, oder ein Schuster des Zimmerers Gewerbe, oder wenn sie ihre Werkzeuge unter einander wechselten, oder ihren Lohn, oder auch, wenn jemand das Gewerbe des einen wie des andern zugleich handhaben wollte, scheint es dir den wohl, daß aus allen diesen Verwechselungen dem Staate ein großer Schaden zufließen werde? G. Eben nicht sehr. S. Aber wohl, glaube ich, wenn jemand, den die Natur zum Künstler oder zu sonst einem Gewinnstmacher gebildet hat, und der darauf seines Reichthums, oder seiner vielen Freunde, oder seiner Macht, oder sonst

einer Sache der Art sich überhöbe, und in den Stand des Kriegers eindringen wollte; oder einer von den Kriegern suchte unter den Rathgebern und Schutzhaltern des Staats Platz zu nehmen, wozu er von Natur doch untüchtig wäre: und diese wollten die Werkzeuge ihrer Verrichtung, und ihre Belohnungen, unter einander wechseln, oder wenn ein und derselbe Mensch zugleich alle diese Dinge zu treiben unterfinge: alsdann, glaube ich, wird es auch dir scheinen, daß die Verwechselung dieser Dinge und diese Befassung mit allerley fremden Dingen dem Staate verderblich seyn werde. S. Auf alle Weise. S. Die Vielgeschäftigkeit also in diesen Dingen, die an sich drey verschiedene Gattungen ausmachen, und die Verwechselungen derselben unter einander ist der größte Nachtheil für den Staat, und man kann sie mit höchstem Rechte Mißhandlung desselben nennen. S. Augenscheinlich. S. Aber die größte Mißhandlung gegen seinen eigenen Staat verübt, wirst du dieses nicht Ungerechtigkeit nennen? S. Wie anders.

S. Dieß ist also Ungerechtigkeit. Nun laß uns die Sache auch auf diese Art umkehren. Die eigenthümliche Betriebsamkeit des erwerbenden, des bedienenden oder kriegerischen, und des aufsichthaltenden Standes, wenn nähmlich jeder von diesen sein ihm eigenes Geschäft im Staate treibt, wäre, als Gegentheil von jenem, Gerechtigkeit, und machte den Staat zum gerechten. S. Mir scheint die Sache nach keinem andern, als diesem

Verhältnisse zu seyn. S. Laß uns die Sache noch nicht zu streng behaupten: vielmehr, wenn wir das Bild dieser Dinge erst auf jeden einzelnen der Menschen angewandt haben, und wir gestehen müssen, daß es auch da Gerechtigkeit sey, alsdann mögen wir es sogleich einräumen; denn was sollten wir sonst sagen? wenn das aber nicht, so mögen wir unsere Untersuchung anders kehren. Jetzt wollen wir aber die Untersuchung völlig enden, nach welcher wir glaubten, daß, wenn wir unter den Gegenständen die Gerechtigkeit besitzen, zuerst jenes größere Bild zu betrachten vornähmen, wir leichter einsehen würden, von welcher Art die Gerechtigkeit in einem einzelnen Menschen sey. Und dieses größere Bild schien uns ja ein Staat zu seyn: und in dieser Rücksicht baueten wir, so gut wir konnten, den beßten auf, uns wohl bewußt, daß sie in dem guten Staate zu Hause wäre. Was wir also in demselben erkannt haben, das laß uns jetzt auf den einzelnen Menschen übertragen. Wenn wir die Sache in beyden Gegenständen richtig finden, wird alles gut gehen: zeigt sich uns hingegen in dem Beyspiele des einzelnen Menschen etwas anders, so wollen wir wieder zum Staate übergehen, und der Sache nachforschen. Und vielleicht, wenn wir beydes, Eins dem Andern gegenüber, betrachten, und Eins an dem Andern reiben, werden wir machen, daß die Gerechtigkeit daraus hervorblitzt, wie Funken aus Feuersteinen. Nachdem sie uns aber hervorgeleuchtet ist, können wir ihr bey uns selbst festen Grund geben. G.

Nun du redest recht nach Art und Weise (methodisch), und so müssen wir verfahren.

S. Wie wenn nun jemand zwey Gegenständen, einem großen und einem kleinen, denselben Nahmen beylegt, ist denn das Eine in der Beziehung, nach welcher es dem andern gleich benannt wird, demselben ähnlich, oder unähnlich. G. Aehnlich. S. So wird denn auch ein gerechter Mann von einem gerechten Staate, nach dem Bilde der Gerechtigkeit an und für sich, in nichts unterschieden, sondern demselben ähnlich seyn. G. Aehnlich. S. Nun aber schien uns der Staat doch gerecht zu seyn, weil unter den drey Dingen, die in demselben von dreyfacher Natur vorhanden sind, ein jedes das Geschäft seiner eigenthümlichen Bestimmung that; und daß er auch durch eben diese Gegenstände, und nicht in Beziehung auf irgend andere Einwirkungen und Fertigkeiten, mäßig und tapfer und weise wäre. G. Richtig. S. Von dem einzelnen Menschen, lieber Freund, müssen wir daher auf dieselbe Weise schließen, daß, wenn er eben diese Dinge in seiner eigenen Seele hat, und zwar nach denselben Einwirkungen wie jene, ihm auch diese Nahmen zukommen, die wir dem Staate beygelegt haben. G. Höchst nothwendig.

S. Nun sind wir wieder, bewundernswerther Mann, auf eine Untersuchung gestoßen, die gewiß nicht gemein ist, über die Seele nähmlich, ob sie diese drey Dinge in sich habe, oder nicht. G. Ich

glaube auch, daß diese Untersuchung keine leichte Sache für uns sey. Vielleicht, o Sokrates, bestätigt sich hier die Wahrheit jenes Spruches: schöne Sachen sind schwer! S. Es scheint. Bedenke aber auch wohl, Glaukon, daß wir, meiner Meinung nach, zufolge der Manier, deren wir uns bisher in der Unterredung bedient haben, diese Sache wohl nie genau treffen möchten: vielmehr ist der Weg, der zu dieser Sache führt, viel langweiliger und hält mehr in sich: doch möchten wir vielleicht etwas darauf finden, was sich auf das vorhin Angegebene und Untersuchte bezöge. G. Dieß muß uns also lieb seyn. S. Was mich betrifft, so hätte ich für jetzt daran genug. G. Nun auch mir wird dieß vollkommen genug seyn. Indessen laß nicht ab, sondern untersuche weiter.

S. Wir müssen also nach mehr als einem Grunde der Nothwendigkeit eingestehen, daß in einem jeden von uns dieselben moralischen Classen der Dinge und Sittlichkeiten sich finden, wie in dem Staate. Denn sonst wäre ja keine Möglichkeit, wie sie in den Staat kommen könnten. Lächerlich wäre es nähmlich, wenn jemand sich einbilden wollte, daß jenes zornmüthige Wesen nicht aus einzelnen Menschen in die Staaten überginge, welchen einzelnen Menschen ja dieses beygemessen werden muß, als den Bewahrern Thraciens und Scythiens und fast aller Länder nach Mitternacht hinauf; oder das Lernbegierige, welches man dem Himmelsstriche unseres Volkes vorzüglich beymessen kann; oder jenes Gewinnsüchtige, welches man

ganz vorzüglich bey den Phöniciern und Egyptiern finden möchte. G. Ja sehr. S. Dieß verhält sich nun also, und man kann es ohne Schwierigkeit erkennen. G. O ja! S. Allein dieß ist nun auch schwer, ob wir durch eine und dieselbe Grundkraft alle diese einzelnen Dinge verrichten, oder ob derselben drey in uns sind, so daß wir durch die eine dieses, durch die andere ein anderes verrichten: durch eine Kraft begreifen, durch eine zweyte in uns aufgebracht werden, und wieder durch eine dritte Lust fühlen zu den Wollüsten der Nahrung und der Zeugung, und zu allem, was hiemit verschwistert ist: oder ob wir zu jedem einzelnen dieser Dinge mit ganzer Seele wirken, wenn wir dazu getrieben werden. Dieses werden wir schwerlich so ausmachen können, wie es die Sache forderte. G. Auch mir scheint das.

S. Doch wollen wir auf diese Weise zu bestimmen suchen, ob diese Dinge unter einander in einer einzigen Grundkraft sich vereinigen, oder ob sie verschieden sind. G. Auf welche? S. So viel ist klar, daß derselbe Gegenstand durch dieselbe Regung und auf dieselbe Sache hin nicht geneigt seyn wird, zu gleicher Zeit entgegengesetzte Dinge zu thun oder zu leiden. Und wenn wir nun etwa erfahren, daß eben dieses in uns selbst vorgehe; so werden wir daraus abnehmen, daß es nicht durch dieselbe Grundkraft, sondern durch mehrere erfolgen mußte. G. Gut! S. Merke auf das, was ich sage. G. Sage an. S. Ist es also wohl!

möglich, daß dasselbe durch denselben Trieb zu gleicher Zeit still stehen und bewegt werden könne? G. Gar nicht. S. Wir wollen über die Sache noch genauer eins werden, damit wir nicht im Fortgange hie oder da in Zweifel gesetzt werden. Wenn nähmlich jemand sagte, daß ein Mensch, der stehet, aber Hände und Haupt bewegt, als Derselbe zugleich ruhe und in Bewegung sey, so glaube ich, würden wir annehmen, daß man so eigentlich nicht reden müsse; sondern, daß ein Theil Desselben ruhe, ein anderer aber in Bewegung sey: nicht so? G. Just so! S. Ja wenn ein solcher, der dieses sagte, sich ein noch größeres Ansehen von seiner Seele geben wollte, und weiter behauptete, daß Winden oder Kreisel zu gleicher Zeit ganz in Ruhe und ganz in Bewegung wären, wenn sie nähmlich auf demselben Punkte befestigt um einen Mittelpunkt getrieben würden; oder daß jedes andere, was im Kreise umgehet und doch seine Stelle nicht verändert, dieses thue; so würden wir es nicht gelten lassen, weil nicht dieselben Dinge nach denselben Theilen alsdann zugleich in Ruhe und Bewegung sind: sondern wir würden sagen, daß diese Dinge sowohl einen festen Punkt (Axe) als einen Umkreis in sich haben; daß sie zwar nach dem Mittelpunkt unbeweglich ruhen, weil sie sich nähmlich nach keiner Seite hin fortbewegen, — aber nach dem Umkreise rund um gehen. Wenn hingegen das Rundumgehende zugleich den Mittelpunkt (Axe) zur Rechten oder Linken, vorwärts oder Rückwärts hinlenkte, daß es alsdann auf

keine Weise im Stillstande sey. G. Mit Recht würden wir das sagen.

S. Wir werden uns daher durch Einwürfe dieser Art im geringsten nicht betäuben lassen. — Eben so wenig wird uns jemand überreden, daß jemahls dasselbe Ding nach demselben Triebe in Beziehung auf dieselbe Sache zu gleicher Zeit entgegengesetzte Dinge leiden oder auch thun könnte. G. Mich freylich nicht. S. Damit wir indessen nicht nöthig haben, alle dergleichen Zweifel langweiligst durchzugehen, und ihre Falschheit zu erhärten; so wollen wir, nach Voraussetzung, daß dieses so richtig sey, weiter fortschreiten, mit dem vorläufigen Eingeständniß, daß, wenn diese Sache künftig etwa in einem andern, als diesem, Verhältnisse sich uns zeigen sollte, alles, was aus jenem Grundsatze folgt, für uns so gut, als aufgehoben, seyn soll. G. Ja dieß müssen wir thun. S. Nun sage mir, würdest du wohl das Zunicken und das Abnicken, das, wenn man sich zu einer Sache hinneigt, um sie zu ergreifen, und davor zurück fährt; das, wenn man sich derselben nähert, und sie von sich stoßt — würdest du alle dergleichen Dinge wohl unter diejenigen rechnen, wovon eins dem andern entgegen steht, sie mögen übrigens zu den thätigen oder leidentlichen Dingen gehören? In dieser Rücksicht werden sie nähmlich keinen Unterschied machen. G. Ja, unter die entgegenstehenden Dinge. S. Wie weiter? Durften und Hungern, und überhaupt dergleichen Gelüste;

ja auch das Verlangen und Wollen — würdest du alle diese Dinge nicht auch unter die eben von uns genannten Arten so oder so rechnen? Z. B., nicht annehmen, daß die Seele desjenigen, der eine Begierde hat, sich allezeit zu demjenigen neige, worauf seine Begierde geht; oder sich der Sache nähere, wovon er will, daß sie ihm zu Theil werde? oder daß sie auch, so weit sie wünscht, daß ihr etwas dargereicht werde, dasselbe zu sich hernicke, gleich als wenn das Ding sehen könnte, indem sie sich nach dem Daseyn der Sache innigst sehnt? G. Das werde ich. S. Wie ferner? Das nicht wollen und nicht verlangen und nicht begehren — werden wir dieses nicht für eben das halten, als wenn die Seele von sich treibt, von sich ablenkt; ja zu alle demjenigen rechnen, was jenem entgegengesetzt ist? G. Wie anders?

S. Da es hiemit nun so ist, werden wir demnach nicht annehmen, daß es eine Art von Gelüsten gebe? und zwar, daß die heftigsten unter denselben eben diejenigen seyen, die wir Durst und Hunger nennen? G. Annehmen werden wir das. S. Und ist das eine nicht ein Gelüst nach Trank, das andere nach Speise? G. Freylich. S. Können wir nun wohl sagen, daß der Durst, in so weit er Durst ist, ein Gelüst nach mehr als Trank in der Seele sey? G. In so weit er Durst ist, nicht. S. Gehet also der Durst wohl auf warmes oder kaltes, auf vieles oder weniges, oder auch bey dem Wenigen auf solches und solches Getränk? —

Oder ist vielmehr die Lust nach kaltem Trank eine Eigenschaft, die hinzukommt, wenn der Durst etwas Heißes hat; nach warmen Trank hingegen, wenn der Durst Kälte bey sich hat? und wird man, wenn der Durst wegen seiner innern Größe stark ist, alsdann nicht auch Lust haben nach vielem Getränk; nach wenigem hingegen, wenn er schwach ist? da hingegen das Dürsten an und für sich niemahls nach sonst etwas gelüsten kann, als wozu es von Natur da ist, nähmlich nach bloßem Trank? und eben so das Hungern, nach Speise? G. Just so. Jede einzelne Lust nähmlich, an und für sich, gehet bloß auf das einzig und allein, wozu sie von Natur da ist: daß sie aber auf solche und solche Gegenstände geht, liegt in Zufälligkeiten.

S. Daß uns indessen Niemand unversehens auffer Fassung setze dadurch, daß er einwirft, Niemand begehre bloßen Trank, sondern angenehmen Trank; Niemand bloß Speise, sondern angenehme Speise. Denn alle lüsten doch nach dem, was gut ist. Wenn also der Durst eine Lust ist, so wäre er eine Lust nach etwas Guten, dieses sey nun Trank, oder was es sonst wolle; und eben so ist es mit den übrigen Lüsten. G. Vielleicht redet einer, der dieses einwirft, nicht ganz ohne Grund. S. Indessen bedenke doch dieses: alle Dinge, die von der Art sind, daß sie sich auf etwas beziehen, sind theils so oder so, wenn der Gegenstand ihrer Beziehung so oder so ist, wie es mir scheint; theils aber auch an und für sich, nach dem schlichten Be-

griffe, in Beziehung auf den schlichten Gegenstand. G. Ich habe dich nicht gefaßt. S. Du hast nicht gefaßt, daß ein Größeres nur diesen Nahmen führt, in so fern es größer ist, als dieß oder jenes? G. Das freylich. S. Als das Kleinere, nicht wahr? G. Ja. S. Und das viel Größere in Beziehung auf das viel Kleinere? G. Ja. S. So auch das, was einst größer war, in Beziehung auf das einst Kleinere; und was einst größer seyn wird, in Beziehung auf das, was einst kleiner seyn wird? G. Wie anders? S. Das Mehrere gehet also auf das Wenigere; das Doppelte auf das Halbgetheilte, und so mit allen dergleichen Dingen; ja auch das Schwerere auf das Leichtere; das Schnellere auf das Langsamere; und auch das Warme auf das Kalte, und so alles andere, was diesem ähnlich ist: verhält sich dieses nicht so? G. Ja sehr.

S. Wie ist es aber mit den Gegenständen der Wissenschaften? Ist hier nicht dasselbe Verhältniß? Wissenschaft nähmlich an und für sich ist Wissenschaft des zu Fassenden an und für sich oder alles dessen, wovon es Wissenschaft geben kann: hingegen die oder die und solche oder solche Wissenschaft ist Wissenschaft Des oder Des, Solches oder Solches. Ich will hiemit folgendes sagen. — Als die Wissenschaft, ein Haus aufzubauen, entstanden war, unterschied man diese von andern Wissenschaften nicht dadurch, daß man sie Baukunst nannte? G. Wie anders? S. Nicht wahr,

in so fern sie eine gewisse Wissenschaft von solcher Beschaffenheit ist, wie keine einzige von den übrigen? G. Ja. S. Da sie also Wissenschaft einer gewissen Sache von solcher Beschaffenheit war, so ward sie auch selbst zu einer gewissen Wissenschaft von solcher Art, nicht wahr? Und eben so die übrigen Künste und Wissenschaften? G. Dem ist so. S. Dieses nimm also an als dasjenige, was ich vorhin sagen wollte, wenn du mich etwa nun gefaßt hast, daß nähmlich alle Dinge, die so sind, daß sie sich auf etwas beziehen, bloß an und für sich und in Beziehung ihrer Gegenstände bloß an und für sich genommen werden: da hingegen in Beziehung auf solche und solche Gegenstände auch die Dinge so oder so sind. Ich sage aber hiemit gar nicht, daß die letztern Dinge immer so sind, wie die Gegenstände, wovon sie benannt werden, so daß daher die Wissenschaft gesund- und krankmachender Dinge auch gesund- und krankmachend wäre, und die Wissenschaft der bösen und guten Dinge eine böse und gute Wissenschaft: vielmehr, weil die Wissenschaft nicht die Eigenschaft desjenigen annimmt, wovon sie Wissenschaft ist, sondern nur auf ein Gewisses von solcher und solcher Art gehet; — und das war in diesem Falle das Gesund- und Krankmachende: — so ist die Folge, daß auch sie selbst eine gewisse Wissenschaft von solcher und solcher Art wird. Und eben dieses hat gemacht, daß man sie nicht mehr schlechthin Wissenschaft nennt, sondern in Beziehung auf eine gewisse hinzukommende Sache von solcher und sol-

cher Art, Wissenschaft des Arztes. G. Ich habe dich gefaßt; und die Sache scheint sich mir so zu verhalten. S. Was nun den Durst anbetrifft, wirst du den nicht auch unter diejenigen Dinge setzen, die das, was sie sind, in Beziehung auf diese oder jene Sache sind? Es gibt doch wohl einen Durst? G. O ja, und zwar in Beziehung auf den Trank. S. Nähmlich so, daß ein Durst von gewisser Art zwar auf Trank von gewisser Art gehet; hingegen der Durst an und für sich seiner Natur nach weder ein Durst nach vielem noch nach wenigem, weder nach gutem noch nach schlechtem mit einem Worte, kein Durst nach Trank von gewisser Art, sondern nach bloßem schlichten Trank ist? G. Auf alle Weise. S. Die Seele des Dürstenden, so weit sie dürstet, verlangt also nichts weiter, als zu trinken: hienach begehrt sie, darauf strebt sie. G. Offenbar.

S. Wenn sie daher bey ihrem Durste durch etwas zurückgezogen wird, so müßte dieß wohl etwas anderes in ihr seyn, als das, was in ihr dürstet, und sie, gleich einem Thiere, zum Trinken treibt. Denn Dasselbe kann ja nicht, wie wir sagten, durch dieselbe Kraft seiner selbst in Absicht auf dieselbe Sache zugleich entgegengesetzte Dinge wirken. G. Gar nicht. S. So wie man, glaube ich, von einem Bogenschützen sehr unrichtig sagen würde, daß seine Hände den Bogen zu gleicher Zeit fortschnellen und an sich ziehen, sondern daß eine andere Hand denselben fortschnelle, eine andere

denselben an sich ziehe. G. Auf alle Weise. S. Können wir nun wohl annehmen, daß es Durstende gebe, die zuweilen nicht trinken wollen? G. Ja sehr; und zwar viele und oft. S. Was möchte jemand von solchen nun wohl sagen? nicht wahr, daß in ihrer Seele theils etwas sey, was zu trinken gebiethet, theils etwas, das verbiethet, und als von dem Gebiethenden verschieden dasselbe überwindet? G. Mir scheint es. S. Ist aber das, was dergleichen verbiethet, wenn es sich einstellt, nicht eine Wirkung der Uiberlegung; da die fortziehenden und hinreißenden Triebe hingegen aus Leidenschaften und Krankheiten der Seele kommen? G. Es scheint. S. Wir werden also mit gutem Grunde annehmen, daß zwey von einander verschiedene Triebe sind; wovon wir den einen, wodurch die Seele nachdenkt und beschließt, den vernünftigen; den andern aber, durch den sie liebt und hungert und durstet, und zu andern Gelüsten fortgerissen wird, den vernunftlosen und lüstenden Theil, der in solchen und solchen Sättigungen und Wollüsten sein Behagen findet, nennen mögen. G. Nicht ohne Grund, sondern der Sache sehr gemäß, können wir dieses so annehmen.

S. Diese beyden Grundtriebe wollen wir daher als in unserer Seele vorhanden festsetzen. Der Trieb des Zorns *) aber, und das, wodurch

*) ἔνμος ist nicht, was wir Zorn nennen, sondern ein allgemeiner Ausdruck für alles Heftige und gewaltsam Herausfahrende des moralischen Characters, dessen Aeusserungen überall kühn sind, es sey im Zorn oder Muth u. s. w.

wir zum Zorn aufgeregt werden, ist dieses ein dritter Grundtrieb; oder welchem der beyden vorhergehenden wäre er gleichartig? S. Vielleicht dem letztern, nähmlich dem lüstenden. S. Allein ich habe einst etwas gehört, das ich glaube. Leontius, Aglajons Sohn, erblickte nähmlich, wie man sagt, einst bey Gelegenheit, da er vom Piräischen Hafen zurückkehrte, längst der nordlichen Mauer Leichnahme, die an den öffentlichen Abort ausser der Stadt geworfen waren, und hatte zugleich Lust, sie zu sehen, zugleich aber fühlte er in sich einen Schauder, und kehrte sich davon ab: ja der widrige Anblick kostete ihm so viel Kampf, daß er das Gesicht verhüllte. Allein die erste Lust überwand bey ihm, er lief gerade auf die Leichnahme zu, richtete seine Augen grade dahin, und sagte: sehet da, ihr, ihr Unglücklichen! sättigt euch an dem schönen Schauspiele! S. Auch ich habe dieß gehört. S. Diese Erzählung zeigt indessen doch, daß der Zorn zuweilen gegen die übrigen Lüste kämpfe, wie eine Kraft gegen die andere Kraft. S. Ja das zeigt sie. S. Nehmen wir nicht auch sonst oft gewahr, daß, wenn jemand von seinen Lüsten wider die Vernunft stark angegriffen wird, er sich selbst schilt und auf das gewaltsame Gelüst in ihm zornig losfährt? und daß in diesem Zweykampfe der Zorn eines solchen mit der Vernunft gemeinschaftlich streitet? daß der Zorn hingegen im geringsten nie zum Besten der Lüste wider die Vernunft handelt, wenn er sich mit der Vernunft verbunden hat, welche das Rechte erwählt? ich glaube, deiner eigenen Aus-

sage nach, wirst du nie dergleichen etwas weder in dir selbst, noch bey einem andern wahrgenommen haben. G. Beym Jupiter, nein! S. Wie nun? Wenn jemand eines andern Beleidiger zu seyn glaubt, wird er denn nicht, je edleres Gemüths er ist, um eben so weniger zürnen, wenn er auch Hunger und Frost und jedes andere Uibel dieser Art leiden müßte von demjenigen, von dem er glaubt, daß er Recht dazu habe? und wird sich sein Zorn, was ich eben sagen will, gegen den Beleidigten nichts weniger, als zu erheben suchen? G. Das ist wahr. S. Wie wenn hingegen jemand beleidigt zu seyn glaubt, entflammt alsdann nicht in ihm der Zorn, wird er nicht heftig, und streitet er nicht für das, was ihm gerecht scheint? duldet er nicht standhaft Hunger und Frost und alle Uibel der Art und siegt? strebt er nicht unabläßig mit Edelmuth, bis er entweder die Sache ausmacht, oder ihn der Tod wegnimmt, oder die Vernunft, die ihm zur Seite ist, ihn, wie der Hirt den Hund, besänftigt? G. Das Bild, was du gibst, scheint der Sache sehr angemessen; da zumahl die Krieger in unserm Staate, wie wir oben festsetzten, den Regenten, als Hirten des Staats, gleich Hunden, gehorsam seyn müssen.

S. Du begreifst sehr wohl, was ich sagen will. Allein liegt dir außerdem auch noch dieses im Sinne? G. Was? S. Daß der zornmüthige Trieb uns jetzt ganz das Gegentheil von dem scheint, was wir eben vorhin darüber dachten. Denn vorhin

glaubten wir er sey etwas lüstendes in der Seele; jetzt aber gestehen wir, daß er weit davon abstehe; sondern vielmehr eben dasjenige sey, was, wenn eine Empörung in der Seele aufsteigt, die Waffen zum Besten des vernünftigen Triebes ergreift. G. Auf alle Weise. S. Ist er also auch von diesem verschieden, oder gehört er zur vernünftigen Art, so daß nähmlich nicht drey, sondern nur zwey Grundtriebe, der vernünftige und gelüstende, in der Seele sind? oder ist, so wie in unserm Staate drey Stände zusammen verbunden sind, der erwerbende, der beschützende und der berathschlagende, so auch in der Seele dieses Zornmüthigen ein dritter Trieb, der seiner Natur nach dem vernünftigen zum Schutze dient, wenn er nicht durch schlimme Erziehung verdorben ist? G. Nothwendig ein dritter. S. Ohne Zweifel, wenn wir sehen, daß er etwas anders, als der vernünftige sey, so wie wir ihn von dem gelüstenden verschieden sahen. G. Das können wir leicht sehen. Denn ja schon bey Kindern kann man dieß erblicken, daß gleich von der Geburt an der Zorn in ihnen herrsche; da hingegen, was die Vernunft betrifft, einige, wie mir scheint, niemahls derselben mächtig werden, und viele nur sehr spät. G. Beym Jupiter, ja, du redest schön. S. Aber auch an den Thieren kann jemand sehen, daß das, was ich sage, so richtig sey. Außerdem wird auch der schon oben irgend wo angeführte Ausspruch Homers dieses bezeugen helfen, da er vom Ulyß sagt, er schlug sich die Brust, und hob seinen Muth durch Zureden.

Hieraus siehet man nähmlich, daß Homer offenbar eins auf das Andere zufahren läßt, und beydes unterscheidet, dasjenige, was über das Bessere und Schlechtere vernünftig urtheilt von dem, was ohne vernünftige Uiberlegung zürnt. G. Du redest augenscheinlich wahr.

S. Dieß haben wir denn doch endlich, und zwar nicht ohne Mühe, unter einander eingesehen: und wir sehen es nun mit gutem Grunde als ausgemacht an, daß in jedes einzelnen Menschen Seele dieselben Dinge und eben so viel an der Zahl sind, als sich in dem Staate finden. G. Dem ist so. S. So folgt denn auch dieses nunmehr nothwendig, daß so wie der Staat weise ist, und wodurch er es ist, eben so auch jeder einzelne Mensch weise sey, und eben dadurch. G. Wie anders? S. Und wodurch und wie ein einzelner Mensch tapfer ist; eben so und eben dadurch auch der Staat tapfer sey: und daß auf gleiche Weise das Eine wie das Andere in allen übrigen Theilen der Tugend sich auf dieselbe Art verhalte. G. Nothwendig. S. Auch gerecht, Glaukon, glaube ich, werden wir sagen, sey ein Mann auf dieselbe Weise, auf welche es auch der Staat war. G. Auch dieß ist ganz nothwendig. S. Allein wir werden doch den Punkt etwa noch nicht vergessen haben, daß jener, der Staat dadurch gerecht war, daß jeder Stand in demselben, deren dreye waren, sein eigenthümliches Werk that. G. Ich glaube nicht, daß wir das schon vergessen haben. S. So müssen wir denn

bedenken, daß auch jeder unter uns gerecht seyn und in der Ordnung seines Standes bleiben werde, wenn er sein eigenthümliches in sich selbst thut. G. Ja wohl, müssen wir das bedenken. S. Kommt es nun nicht dem vernünftigen Triebe zu, daß er regiere, da er weise ist, und also über die ganze Seele Aufsicht führe? dem zornmüthigen Triebe hingegen, daß er folgsam sey, und für den vernünftigen Trieb streite? G. O sehr. S. Wird aber nicht eben jene Vereinigung der Musik und Gymnastik, wovon wir redeten, diese beyden Triebe in Harmonie bringen, da die Eine *) die Vernunft stärkt und nährt durch gute Reden und Wissenschaften; die andere aber den Zorn abspannt, ihn zur Erhohlung bringt, und milde macht durch Harmonie und Wohlklang des Tonfalls? G. Augenscheinlich. S. Diese beyden Grundtriebe der Seele so gepflegt und in Wahrheit von ihrer eigenthümlichen Bestimmung unterrichtet und dazu angewiesen — werden den gelüstenden Trieb regieren, der in jedem Menschen den größten Theil der Seele beherrscht, und seiner Natur nach, durch keine Nahrung sich sättigen läßt. Sie werden Acht auf ihn haben, daß er durch übermäßige Sättigung in dem, was man die Vergnüglichkeiten des Leibes nennt, stark und mächtig geworden, nicht seine Bestimmung verlasse, und dagegen diejenigen Triebe der

*) Nähmlich die Gymnastik, über die psychologische, die das für die Kräfte (als Theile) der Seele ist, was die körperliche Uibung für die Krieger, als einen Theil des Staats, war.

Seele zur Knechtschaft zu bringen und darüber zu herrschen unternehme, worüber ihm keine Herrschaft geziemet, und so das ganze Leben hindurch alles unter und über kehre. G. Ja sehr.

S. Eben dieser kann sich auch am besten vor äußern Feinden in Acht nehmen, da er eben so für seine ganze Seele als für den Leib streitet auf die Weise, daß die eine Kraft überlegt und beschließt, die andere aber kämpft, und indem sie der Leitung des regierenden Theils und der Stärke folgt, die Entschlüsse der Seele ausführt. G. Dem ist so. S. Auch tapfer, glaube ich, nennen wir daher jeden einzelnen Menschen in dieser Beziehung, wenn sein Zornmuth durch Schmerz und Wollust unerschüttert das, was ihm die Vernunft als zu fürchten oder nicht zu fürchten aufgegeben hat, bewahrt. G. Richtig. S. Weise aber ist er durch den kleinen Theil der Seele, wodurch er in sich regiert, und diese Vorschriften gibt: der eben so auch in ihm Wissenschaft von demjenigen, was sowohl jedem einzelnen, als auch dem Ganzen, worin jene drey Theile gemeinschaftlich begriffen sind, zuträglich ist. G. Ja sehr. S. Wie weiter? hat er nicht Mäßigung durch die Einigkeit und Harmonie, worin eben diese Theile unter einander stehen? wenn der regierende und gehorchende Theil einstimmig sind, daß der vernünftige Trieb regieren müsse, und die beyden übrigen Theile sich gegen denselben nicht empören? G. Mäßigung im Staate oder im einzelnen Menschen, ist nichts anders, als die-

ses. S. Aber auch gerecht wird er hiedurch, und auf diese Weise seyn, wie wir schon öfter gesagt haben. G. Ganz nothwendig.

S. Wie nun? können wir wohl irgend wodurch irre gemacht werden, daß Gerechtigkeit im einzelnen Menschen nichts anders sey, als was sie uns im Staate zu seyn schien? G. Ich glaube nein. S. Wir könnten indessen, wenn wir über das, was in der Seele ist, noch Zweifel hätten, die Sache auf diese Art völlig bekräftigen, wenn wir die Folgen unserer Lehre mit derselben zusammenhielten. G. Welche denn? S. Z. B., wenn wir abermahls ausmachen sollten, sowohl in Absicht auf jenen Staat, als in Absicht auf den Mann, der mit gleichen Kräften, wie der Staat hat, gebohren, und wie jener erzogen ist, ob ein solcher wohl Lust zu haben schiene, eine Niederlage von Gold oder Silber zu sich zu nehmen und zu entwenden, sollte den wohl jemand, was meinst du, glauben, daß er dieses eher thäte, als alle, die ihm nicht gleich sind? G. Niemand, glaube ich. S. Er wird also auch frey bleiben von aller Tempelräuberey, und Dieberey, und Verrätherey, es sey gegen einzelne Freunde, oder gegen ganze Staaten? G. Frey. S. Daher auch auf irgend keine Weise untreu weder in Absicht auf Eidschwüre, noch bey jeden andern Bekenntnissen. G. Wie könnte er das nähmlich? S. Ehebrüche, Sorglosigkeiten in Verpflegung der Aeltern, und Vernachlässigung des Dienstes der Götter stehen jedem andern

natürlicher, als einem solchen. S. Jedem andern eher. S. Und ist von diesem allen nicht dieses die Ursache, daß jeder Theil der Seele in ihm das, was ihm zukommt, thut, in Beziehung auf das Regieren und Gehorchen? G. Eben dieses, und sonst nichts. S. Wie, kannst du nun unter der Gerechtigkeit wohl etwas anders suchen, als dieses Vermögen, das einzelne Menschen und Staaten so bildet? G. Beym Jupiter, ich nicht.

S. So ist uns denn der Traum vollkommen wahr geworden, nach welchem wir die Sachen nur zu ahnden bekannten, daß, sobald wir den Staat aufzubauen angefangen haben, wir durch eine gewisse Gottheit auf die Spur und das Bild der Gerechtigkeit geleitet zu seyn scheinen. G. In aller Absicht. S. Dieses gewisse Bild der Gerechtigkeit, das uns darum auch nützlich ist, besteht aber darin, daß der, den die Natur zum Schuster gemacht hat, das richtige Verhältniß beobachtet, wenn er schustert und sonst gar nichts thut; ein Zimmermeister aber zimmert, und eben so mit allen übrigen Künsten. G. Es scheint. S. Nach der Wahrheit der Sache war also, wie es scheint, die Gerechtigkeit so etwas, die aber nicht bloß auf die Wirksamkeit der Seelenkräfte in äußern Dingen gehet, sondern wirklich auf die innere Thätigkeit der Seele, auf sich selbst und auf die Bestimmungen ihrer Kräfte, indem sie nicht zuläßt, daß eine einzige Kraft in der Seele fremde Dinge treibt, noch daß die Grundkräfte in der Seele vielgeschäftig

sind, so daß die eine sich der andern Verrichtung anmaaßt. Vielmehr gehet sie darauf hinaus, daß die Seele, nachdem sie in der That ihr Inneres in gute Ordnung gebracht hat, Herr ihrer selbst geworden ist, sich selbst zur schönen Ordnung gebildet hat, und mit sich selbst Freundschaft gemacht, und die drey Grundkräfte in eine solche Harmonie gebracht hat, das sie in der That drey Abfälle (Intervallen) des Einklangs machen, den hohen, tiefen und Mittelton, und wenn sonst noch welche dazwischen gehören; wenn sie dieses alles in Verbindung gebracht, und aus dem Mannigfaltigen ein Ganzes der Einheit gebildet hat, worin über-all richtiges Maaß und Wohlklang zu erkennen ist: — daß sie alsdann nun geschäftig zu seyn beginne, wenn sie geschäftig seyn will, entweder in Erwerbung des Vermögens, oder in Vorsorge für ihren Leib, oder auch in öffentlichen sowohl als persönlichen Angelegenheiten und gesellschaftlichen Verkehren, daß sie, sage ich, in allen diesen Verbindungen diejenige Handlung für gerecht und schön halte und nenne, die obiger Einrichtung treu bleibt und sie mit bewirkt; Weisheit der Handlung aber diejenige Wissenschaft, die dieser Wirksamkeit vorsteht; so wie diejenige Handlung ungerecht, welche obige Einrichtung allezeit aufhebt, Unwissenheit aber die Meinung, nach welcher eine solche Handlung regiert wird. S. Was du sagst, o Sokrates, ist in aller Rücksicht wahr.

S. Nun, wenn wir denn gefunden zu haben

behaupteten, was sowohl ein gerechter Mann als ein gerechter Staat, und was Gerechtigkeit selbst in beyden sey, so möchten wir, glaube ich, uns doch nicht sehr irren. G. Beym Jupiter, in der That nicht. S. Behaupten also? G. Behaupten. S. Gut! noch diesen müssen wir nun, glaube ich, untersuchen, was Ungerechtigkeit sey. G. Offenbar. S. Muß sie nicht eben so ein gewisser Aufruhr seyn unter den drey Grundtrieben, eine vielfache Geschäftigkeit und fremdartige Geschäftigkeit, eine Empörung eines gewissen Theils gegen das Ganze der Seele, um in derselben als ein Theil zu herrschen, dem es nicht geziemt, sondern der seiner Natur nach so beschaffen ist, daß ihm gegen den regierenden Theil der Seele Gehorsam gebührt? G. Dergleichen Dinge, glaube ich, werden wir sagen, und die Verwirrung nebst dem Irrthum darin, sind auch die Quelle sowohl der Ungerechtigkeit, als Zügellosigkeit und Feigheit und Unwissenheit, und überhaupt alles dessen, was zur Verdorbenheit der Seele gehört. G. Daß sind sie in dieser Beziehung. S. Eben so, was das heißt, Ungerechtigkeit verüben und ungerecht seyn, und so auch, was gerecht ist, thun — wäre uns alles dieses nun nicht auch schon deutlich und klar, da wir ja wissen, was Ungerechtigkeit und Gerechtigkeit ist? G. Wie das? S. Weil dieses in nichts unterschieden ist von gesund und krank machenden Dingen; wie nähmlich das eine in Absicht auf den Leib, so das andere in Absicht auf die Seele. G. In wie fern? S. Das Gesundmachende flößt Gesundheit, das Krank-

machende Krankheit ein. G. Ja. S. So stöst denn auch das gerechthandeln Gerechtigkeit, das ungerechthandeln Ungerechtigkeit ein. G. Nothwendig. S. Gesundheit wirken ist aber so viel, als die Säfte des Leibes in ihr natürliches Verhältniß bringen, so daß sie gegenseitig überwiegen und überwogen werden: Krankheit aber, wenn auf eine widernatürliche Art Eins über das Andere herrscht, oder demselben unterliegt. G. Das ist es. S. Eben so auch Gerechtigkeit in die Seele bringen, ist, die Kräfte der Seele in ein natürliches Verhältniß bringen, so daß sie gegenseitig überwiegen und überwogen werden: Ungerechtigkeit aber, wenn eine über die andere auf eine widernatürliche Art herrscht, oder eine der andern widernatürlich unterliegt. G. Augenscheinlich.

S. Tugend wäre also, wie es scheint, eine gewisse Gesundheit und Schönheit und Wohlbestand der Seele: Lasterhaftigkeit aber Krankheit und Häßlichkeit und Unvermögenheit. G. Dem ist so. S. Führen nun nicht auch die sittlichschönen Bestrebungen zum Besitze der Tugend, die Häßlichen aber zum Besitze der Lasterhaftigkeit? G. Nothwendig. S. Nun ist uns, wie es scheint, noch zu untersuchen übrig, ob es auch zuträglich sey, gerecht zu handeln, und sich des Sittlichschönen zu bestreben, und also gerecht zu seyn, ein solcher Mann mag übrigens bemerkt oder nicht bemerkt werden: oder vielmehr ungerecht zu handeln und ungerecht zu seyn, gesetzt, daß ein solcher auch nicht dafür büßt, noch durch Züchtigung gebessert wird. G. Allein, Sokrates, mir scheint diese Untersuchung nun-

mehr ins Lächerliche zu fallen, wenn wir nähmlich glauben, daß, nachdem das gute natürliche Verhältniß im Leibe zerrüttet ist, das Leben selbst nichts werth sey, auch nicht, wenn jemand im Uiberfluße aller Speise und alles Tranks, alles Reichthums und aller Herrschaft lebte; und alsdann noch nach Verwirrung und Zerrüttung des natürlichen Verhältnisses eben desjenigen Theils unsers Wesens, wodurch wir leben, das Leben selbst zu wünschen seyn sollte, gesetzt auch, daß jemand sonst thun könnte, was ihm gelüstete, ausgenommen das, wodurch er etwa von Verderbniß der Seele und der Ungerechtigkeit frey werden, und hingegen zum Besitze der Gerechtigkeit und Tugend gelangen könnte. Dieses ist richtig, nachdem sich uns das eine wie das andere so gezeigt hat, wie wir es beschrieben haben. S. Ins lächerliche freylich kann diese Untersuchung fallen. Indessen dürfen wir doch nicht verdrossen werden, nachdem wir bis auf diesem Punkt gekommen sind, daß wir aufs möglichst deutlichste einsehen können, es verhalte sich dieses so. G. Beym Jupiter, wir dürfen nichts weniger als verdrossen werden. S. So komm denn, damit du auch sieheſt, wie vielerley Gestalten die Lasterhaftigkeit habe, die, wie mir scheint, auch wohl beschauet zu werden verdienen. G. Ich folge: rede nur. S. So wie ich die Sache von dieser hohen Aussicht erblicke, nachdem wir auf dem Wege der Untersuchung bis hieher aufgestiegen sind, hat die Tugend nur eine einzige Gestalt, die Lasterhaftigkeit aber unzählige. Doch sind besondes viere unter denselben, welche zu erwähnen sich wohl

der Mühe verlohnt. G. Wie meinst du? S. So viele Arten von Staaten es gibt, deren jeder seine besondere Gestalt hat, eben so viele Charakter der Seele scheine es auch zu geben. G. Wie viele denn? S. Fünf Charakter der Staaten, und fünfe der Seele. G. Sage welche. S. Ich sage also, daß ein Charakter vom Staat derjenige sey, den wir beschrieben haben: man könnte ihn etwa zwiefach benennen. Denn wenn ein einziger Mann unter den Regierenden den Vorzug hat, so nennt man ihn Königreich; wenn aber mehrere, Regiment der Vornehmsten. G. Richtig. S. Diese Art des Regiments also begreife ich unter einem einzigen Charakter. Denn es mögen mehrere oder es mag einer die Regierung führen, so wird man deßwegen keine Aenderung machen in den Hauptgesetzen des Staats, wenn man sich derjenigen Erziehung und Bildung der Jugend bedient, die wir beschrieben haben. G. Es scheint wohl nicht.

Fünftes Buch.

S. Einen solchen Staat und Staatsverwaltung, und einen Mann von solcher Art, wie wir beydes beschrieben haben, nenne ich daher gut uud richtig: schlecht aber alle übrigen, wenn anders jener an sich der richtige ist, und fehlerhaft sowohl in Absicht der Einrichtungen ganzer Staaten, als der Anlage des Charakters der Seele in einzelnen Menschen. Das Verderbniß selbst offenbart sich in vier Arten. G. Welche sind diese?

S. Nun war ich zwar im Begriff, dieselben der Reihe nach herzunennen, so wie sie mir, eine aus der andern, zu folgen schienen; allein Polemarch streckte seine Hand aus, — er saß nähmlich ein wenig entfernt vom Adimanth, und faßte das Gewand desselben oberwärts bey der Schulter; zog ihn zu sich her, und nachdem er sich zu ihm geneigt hatte, sagt' er ihm einiges leise ins Ohr, wovon wir weiter nichts vernahmen, als das: sollen wir ihn lassen, oder was sollen wir thun? A. Ey gar nichts, erwiderte Adimanth, der nun laut sprach. S. Ich bitte euch, was wollt ihr nicht lassen? A. Dich! S. Ey warum denn nicht? A. Du scheinst uns muthlos zu werden, und einen ganzen Theil der Unterredung, der gewiß nicht der geringste ist, vorenthalten zu

wollen, ohne ihn weiter zu erklären. Ja du meinst wohl, du werdest uns so entschlüpfen, da du so schlechthin sagst, daß in Absicht auf Weiber und Kinder, wie aus allem erhelle, unter Freunden alles gemein sey. S. Sagte ich daran denn nicht recht, Adimanth? A. Das wohl! Allein dieß richtig gesagte bedarf, gleich den übrigen Punkten, einer weitern Unterredung, wie es mit der Art und Weise dieser Gemeinschaft sey. Es könnten derselben ja viele seyn. Unterlas also nicht, uns zu sagen, welche du meinest. Wie längst warten wir schon, und meinen immer, du werdest einmahl der Kinderzeugung gedenken, wie man sich nähmlich bey Erzeugung der Kinder, und wenn sie erzeugt sind, bey ihrer Erziehung verhalten müsse; und überhaupt von der ganzen Gemeinschaftlichkeit der Weiber und Kinder, deren du gedenkst, etwas sagen. Denn wir glauben, daß, je nachdem sie gut oder schlecht ausfällt, sie sehr vieles, ja alles auf den Zustand des Staats selbst vermöge. Jetzt schien es uns daher, da du eine ander Staatsverwaltung vorzunehmen im Begriffe bist, ohne dieses noch hinreichend aus einander gesetzt zu haben, daß wir, wie du gehört hast, dich nicht lassen wollten, bevor du uns nicht alles dieses, so gut als das vorhergehende, nach einander erklärt hättest. G. Ja auch mich setzet an als einen, der diese Stimme mithält. T. Wir insgesammt, Sokrates, kannst du immerhin glauben, geben diesen Ausspruch.

S. Was habt ihr doch gemacht, und indem ihr mich so faßt, welche Untersuchung über das Staatswesen regt ihr dadurch von neuen auf, als

wenn sie von erst anginge, die ich bereits vollendet zu haben mich freuete, und gern sähe, wenn jemand diese Dinge so seyn ließe, indem er sie annähme, wie sie vorhin ausgesprochen sind. So wie ihr mir jetzt aber zuredet, wisset ihr nicht, welchen Bienenschwarm von Untersuchungen ihr aufreizt, den ich eben vorhin erblickte, und ihn fahren ließ, um nicht so sehr beunruhigt zu werden. T. Ey nun? glaubst du denn, daß diese Gesellschaft hier gekommen sey, um Gold zu schmieden, oder um Reden zu hören? S. Ja Reden, aber nicht übermäßige. G. Ich glaube, Sokrates, für Leute, die Verstand haben, wird das Maaß nicht überschritten, auch wenn sie ihr ganzes Leben solche Reden anhören. Indessen bekümmere du dich nicht um das, wofür wir sorgen müssen: hingegen werde du nicht verdrossen, das, warum wir dich bitten, in dem Verhältnisse, wie es dir vorkommt, uns zu erklären, was für eine Gemeinschaftlichkeit unter unsern Schutzhaltern des Staats in Absicht der Kinder und Weiber Statt finden soll, und wie sie während der jugendlichen Jahre erzogen werden müssen, besonders in dem Zeitraume von der ersten Geburt an bis zur jugendlichen Bildung, welche mir die mühseligste zu seyn scheint. Suche uns daher zu sagen, auf welche Art dieselbe vor sich gehen müsse.

S. Dieses auszuführen, glücklicher Mann, ist nicht leicht. Es wird nähmlich noch viel weniger geglaubt werden, als was wir vorhin durchgegangen sind. Denn man zeige auch, daß es möglich sey, so kann es doch keinen Glauben finden;

ja wenn es auch aufs beßte ausgeführt würde, so wird man auch hierdurch nicht glauben, daß diese Art die beßte sey. Daher macht mich der Gedanke, lieber Freund, mein Reden werde ein leerer Wunsch scheinen, gewissermaßen verdrossen, die Sache anzurühren. G. Nein, werde nicht verdrossen. Denn die dich hören werden, sind weder unvernünftig, noch glaublos, noch übelgesinnt. S. Wie, bester Mann, sagst du dieß, um mich beherzt zu machen? G. Das thue ich. S. Ja so thust du ganz das Gegentheil. Denn wenn ich mir selbst zuglaubte, das, was ich sage, zu wissen, so würde deine Aufmunterung guten Platz finden. Denn unter Klugen und Freunden kann einer sicher und mit Kühnheit über die wichtigsten und freundschaftlichen Angelegenheiten die Wahrheit sagen, wenn er sie weiß: wer sich hingegen selbst nicht trauet und dabey doch Reden hervorzubringen versucht, wie ich jetzt thue, hat zu fürchten und leidet Gefahr, nicht so wohl lächerlich zu werden, — denn das wäre ja kindisch, — sondern vielmehr, nachdem er die Wahrheit verfehlt hat, nicht nur selbst, sondern auch mit seinen Freunden, nachdem er diese mit sich fortgezogen hat, an dem Orte der Verirrung liegen zu bleiben, und das in Sachen, worin man am wenigsten Fehltritte thun sollte. Ich flehe daher, Glaukon, die Adraste *) um Gnade

*) Die Göttin Adraste rächte unvorsetzliche Vergehungen. Die kluge Fabellehre der heidnischen Welt erdachte diese Gottheit um die Menschen Vorsicht und Wohlbedacht bey ihrem Vorhaben, ehe sie handelten, zu lehren. Selbst ihr Nahme ist charakteristisch, und

an für das, was ich zu sagen vorhabe. Denn ich halte es für ein geringeres Vergehen, ohne Vorsatz jemandes Mörder zu werden, als in dem, was sittlich schön und gut, gerecht und gesetzmäßig ist, irre zu leiten. Ein gefährlicher Versuch hierin möchte noch eher gegen Feinde als gegen Freunde entschuldigt werden. Daher muntere mich im guten Verstande auf. G. O Sokrates, versetzte Glaukon lächelnd, wenn uns deine Rede einigen Nachtheil zufügen sollte, so sprechen wir dich frey, wie einen, der an einem Morde unschuldig ist, und du sollst uns nicht irre geleitet haben. Sey nur beherzt und rede. S. Nun, wenn jemand hier frey gesprochen ist, so ist er auch in jener Welt ohne Schuld, wie das Gesetz sagt: und natürlich, wenn in jener Welt, so auch hienieden. G. Dieserwegen rede also.

gebet auf solche Dinge, wobey die Menschen nachmahls mit Reue und Schmerz ausrufen, „o hätte ich das „nicht gethan!“ Ein altes deutsches Sprichwort sagt zu eben dem Zweck:

„Vorgethan und nachbedacht,
„Hat manchen in groß Leid gebracht!“

Die unglücklichen Schicksale des mythologischen Adrasts beziehen sich auf diese Gottheit, und geben ein Beyspiel von ihrer Rache. In dieser Rücksicht erflehet auch Sokrates ihre Gnade, weil es ihm abndete, daß er bey einem so kritischen Punkte leicht auf Abwege gerathen könnte, das ist nähmlich die Gemeinmachung der Weiber und Kinder. Uiber das Mythologische der Adraste kann man außer andern antiquarischen Schreibern den Rhodigin Lect. antiq. l. XI. cap. 19 und sonst, nachsehen.

S. Ich muß also wohl jetzt wieder von einer Sache reden, die ich vielleicht schon sonst wo ihrer Ordnung nach hätte erklären sollen; doch vielleicht kann es sich auch so recht gut halten, daß, nachdem wir die männlichen Rollen des Schauspiels völlig ausgeführt haben, wir nun auch die weiblichen vollenden; besonders nachdem du so sehr dazu aufforderst. Den Männern von der natürlichen Anlage, und so erzogen, wie wir es beschrieben haben, werden wir, meiner Meinung nach, keinen andern Besitz und Gebrauch der Kinder und Weiber als rechtmäßig zeigen können, als daß sie derselben Richtung nachgehen, die wir gleich anfangs einlenkten. Nun ging doch, nicht wahr, der Versuch unserer Rede darauf hinaus, daß wir diese Leute als Hüter einer Heerde vorstellten? G. Ja. S. So wollen wir denn diesem folgen und ihren Kindern eine gleiche Geburt und Erziehung geben, und sehen, ob es für uns paßt, oder nicht. G. Wie? S. Auf die Art. Was glauben wir, müssen die Weiblein unter den Schutzhunden mit Wache halten, wie die vom männlichen Geschlecht, mit jagen, und alles andere gemeinschaftlich mit diesen thun; oder müssen jene sich im Hause halten, weil sie wegen der Gebehrung und Ernährung der Jungen zu andern Arbeiten unvermögend sind; da hingegen den männlichen Hunden die eigentliche Arbeit nebst der ganzen Hut über die Heerden obliegt? G. Alles gemeinschaftlich; doch so, daß wir mit jenen als schwächern, mit diesen als den stärkern umgehen. S. Ist es nun wohl möglich, daß man ein Geschöpf zu denselben Verrichtungen gebrauchen

kann, wenn man ihm nicht dieselbe Nahrung und Erziehung gegeben hat? G. Nicht möglich. S. Wenn wir also die Weiber zu denselben Verrichtungen gebrauchen wollen, welche die Männer thun, müssen sie denn nicht eben dasselbe lernen, als die Männer? G. Ja. S. Diesen wiesen wir nähmlich die Musik und Gymnastik an? G. Richtig. S. Auch den Weibern müssen diese beyden Künste, nebst den übrigen Kriegsübungen, zu Theile werden, und man muß sie zu denselben Dingen gebrauchen, nicht wahr? G. Das folgt aus deinem Reden. *)

*) Was diese sonderbare Stelle von dem gemeinschaftlichen Besitze der Weiber und Kinder, nebst der Bildung und Bestimmung des zweyten Geschlechts, die Plato in seinen idealischen Staat aufnimmt, betrifft, so ist zu allen Zeiten darüber gelacht worden; und es würde eben so darüber gelacht werden, wenn jemand die Sache widerlegen, oder ernstliche Anmerkungen darüber machen wollte. Aber wichtiger und nützlicher ist die Frage, wie ist der Philosoph auf diese sonderbare Idee gekommen, wovon er selbst sagt, daß er fast zu schüchtern sey, sie vorzutragen, und daß sie unter allem am wenigsten geglaubt werden würde? Offenbar hat Plato bey dem ganzen Zuschnitt seiner idealischen Republik die Spartanische Verfassung vor Augen gehabt, und so auch in diesem Punkte. Man vergleiche nähmlich die Lakedämonischen Gesetze mit denen, die Plato gibt, die Bildung der Jugend, den Charakter der Krieger, die Verachtung der Reichthümer, die Tracht der Spartanerinnen, ihre Uibungen in männlichen Spielen, ihren heroischen Geist, den sie mit den Männern gleich theilten, ihre Musik und Gymnastik und viele andere Punkte der Spartanischen Republik mit den Grund- und Ne-

S. Vielleicht könnte es, als wider die Sitten des Landes, lächerlich scheinen, wenn man vieles

benzügen der Platonischen; so wird man in beyden einen Geist finden, und auf den Gedanken kommen, daß wir vielleicht keine idealische Republik des Platon ohne die historische der Spartaner haben würden. Da also der athenienssische Philosoph die meisten Züge seines Ideals von dem historischen Bilde einer Staatsverfassung borgte, so richtete er sich auch in dem besondern Punkte wegen der Gemeinschaftlichkeit der Kinder und Weiber und der Bildung dieser letztern nach seinem Urbilde. Jeder Jüngling zu Sparta sahe jeden Alten wie seinen Vater an, und jeder Greis alle junge Spartaner wie seine Söhne u. s. w. Daher sagt der Philosoph bey seiner Besorgniß, daß man alles das nicht glauben würde, „wenn es sich auch in der „Ausführung bestättigte," womit er eben auf Sparta hinsiehet. Denn in der That würde eine poetische Schilderung eines Staats, wie Sparta war, ohne das wirkliche Daseyn eines solchen, unter die Chimären gezählt werden. Eben hierin, etwas unmöglich scheinendes durch Disciplin wirklich zu machen, zeigt sich der lykurgische Geist in einer wunderbaren Stärke, und weder die alte noch neue Welt hat etwas Aehnliches.

In dieser Rücksicht muß man das Eigenthümliche und Paradoxe der Platonischen Republik lesen. Dichter und Philosophen ahmen in der sichtbaren Natur und moralischen Welt das Schönere nach, das, was sie für das Beßte und Vollkommenste in jeder Art halten; und so entstehen alle Ideale des philosophischen und poetischen Geistes. Ein idealisches Auge siehet fast sonst nichts als das Schönere in der Natur, in den Sitten und überall: oder das Schönere ist vielmehr nur für seine Aufmerksamkeit und Bearbeitung.

von dem jetzt beschriebenen ausüben wollte, wie es beschrieben ist. G. Ja wohl. S. Was erblickst du denn darunter als das Allerlächerlichste? nicht wahr, daß nackte Weiber auf den Kampfplätzen unter Männern ringen, und zwar nicht nur jugendliche, sondern auch betagte; so wie alte Männer, wenn sie bereits berunzelt und nicht mehr reizend dem Anblick sind, dennoch auf den Kampfplätzen der gymnastischen Jugend zugleich mit kämpfen? G. Beym Jupiter, ja. Dieß kann nähmlich, wie die Sitten jetzt sind, lächerlich scheinen. S. Wir müssen also, da wir doch einmahl den Lauf der Rede angefangen haben, uns vor den Spöttereyen der schönen Heren nicht fürchten, was und wie sie auch reden möchten über eine solche Veränderung sowohl in Absicht der Uibungsplätze, als der Musik, und ganz besonders in Absicht der Tragung der Waffen und des Bereitens der Pferde, (wie zu diesem allen die Weiber mit angeführt werden). G. Du redest gut. S. Da wir vielmehr einmahl zu reden angefangen haben, so müssen wir selbst zu demjenigen Punkte dieses Gesetzes, der am meisten abschrecken möchte, fortschreiten, indem wir die genannten Herren bitten, daß sie sich eine Zeitlang vergessen, und die Sache ernstlicher bedenken; wir mögen ihnen zu Gemüthe führen, daß es eben noch nicht lange Zeit her sey, da man es unter den Griechen häßlich und lächerlich fand, was jetzt noch viele der barbarischen Völker dafür ansehen, nähmlich nackte Männer zu sehen; und daß, da die Kreter zuerst, und nachmahls die Lakedämonier, gymnastische Kampfplätze zu eröffnen anfingen, den Spottvögeln damahli-

ger Zeit alles dieses als lächerlich vorzustellen frey stand: oder meinst du nicht? G. Ich meine. S. Allein da sie erst durch den Gebrauch erkannt hatten, daß es besser sey, alle dergleichen Uibungen lieber entkleidet, als bedeckt zu verrichten, so verschwand, glaube ich, auch das Lächerliche vor ihren Augen, nachdem sichs aus Gründen gezeigt hatte, daß dieß das Beßte sey, und hierdurch offenbarte es sich, daß das ein windiger Mensch sey, der etwas anders, als das Sittlichschädliche, für lächerlich hält; und der bey seiner Bemühung Lachen zu erregen, seinen Blick auf sonst etwas als Lächerlichkeit richtet, außer auf das Unsinnige und Böse: oder auch bey ernstlicher Betrachtung sich einen andern Zweck, als den des Guten vorsetzt. G. Auf alle Weise ist das so.

S. Müssen wir daher nicht vor allen Dingen über eben diesen Punkt abermahls zum Einverständniß kommen, ob die Sache möglich sey, oder nicht? und dem Zweifel Platz lassen, es sey nun, daß ein Spottsüchtiger oder ein ernstlicher Mann diesen Zweifel machen will, ob die menschliche Natur in dem weiblichen Geschlechte vermögend sey, an sämmtlichen Werken der männlichen Natur Theil zu nehmen, oder nicht in einem einzigen; oder ob sie zu einigen Fähigkeit habe, zu andern hingegen nicht. Und dieser Punkt in Absicht des Krieges — zu welchem von beyden gehört der wohl? Möchte nicht jemand, der auf diese Art den schönsten Anfang gemacht hat, natürlich auch den schönsten Ausgang treffen? G. Ja sehr. S. Gefällt es dir daher, daß wir wider uns selbst im Nahmen fremder Gegner

die Zweifel vorbringen, damit nicht die Gründe der Gegenseite so ganz stillschweigend bekriegt werden? G. Uns hindert nichts. S. Wir mögen also in ihrem Nahmen so reden: „Ihr, Sokrates und Glaukon, ihr braucht andere gar nicht zum Zweifel wider euch aufzubringen. Denn ihr selbst gestandet ja gleich anfangs bey Gründung des Staats, den ihr aufbauet, ein, daß jeder einzelne Mensch seiner Natur nach das ihm eigenthümliche Geschäft thun müsse." Das haben wir eingestanden, glaub' ich, denn wie anders? „Läßt es sich nun wohl anders denken, als daß die weibliche Natur von der männlichen sehr weit unterschieden sey?" Wie sollte sie nicht unterschieden seyn? „Geziemt es sich daher nicht, einer jeden dieser beyden Naturen auch ein unterschiedenes Geschäft zuzumessen, was nähmlich mit der eigenthümlichen Natur übereinstimmt?" Warum nicht? „Wie anders, als daß ihr nun eben da fehlt, und euch selbst widersprechende Dinge vorbringt, indem ihr darauf wieder sagt, daß sowohl Männer als Weiber dasselbe thun müßten, deren Naturen doch aufs weiteste von einander abstehen?" Weißt du etwas, unvergleichlicher Mann, um uns hiegegen zu vertheidigen? G. So gleich vom Fleck würde es mir schwer fallen: aber ich will dich bitten, und bitte dich, auch das, was wir sagen müssen, uns zu erklären, wie es auch ausfallen mag.

S. Eben dieß und vieles andere der Art ist es, was ich schon längst zum Voraus erblickte, und deßwegen scheu war und verdrossen, dieses Gesetz in Absicht des Besitzes der Weiber und Kinder und ihrer Erziehung nur zu berühren. G. Beym Ju-

piter, ja; der Knoten scheint nicht leicht. S. Freylich nicht. Allein die Sache stehet jetzt so, wie wenn jemand in einen kleinen Fischteich fällt, oder in die Tiefe des unabsehlichen Oceans, so ist er dort nicht weniger im Wasser, als hier, er muß schwimmen, sonst — G. Ja wohl. S. Daher müssen denn auch wir schwimmen und uns aus der Gefahr dieser Untersuchung zu retten suchen, es sey nun, daß wir auf einen Delphin hoffen können, der uns mit sich fortträgt, oder daß sonst eine Rettung, die wir noch nicht sehen, uns zu Theil werde. G. Es mag seyn. S. Auf denn! ob wir irgendwo einen Ausweg treffen. Wir gestehen nähmlich ein, daß verschiedene Naturen verschiedene Geschäfte treiben müssen; daß aber die Natur eines Weibes von der Natur eines Mannes verschieden sey. Und nun sagen wir doch, daß diese verschiedenen Naturen dasselbe treiben müssen. Dieß wird wider uns vorgebracht. G. Offenbar.

S. Wie ansehnlich, o Glaukon, ist doch die Kraft der Kunst entgegen zu streiten! G. Wozu das? S. Weil, wie ich glaube, viele auch ohne ihren Willen darin verwickelt werden, und nicht meinen, daß sie stritten, sondern sich unterredeten, indem sie nicht im Stande sind, den Gegenstand der Rede so zu betrachten, daß sie die unterschiedene Begriffe von einander absonderten, sondern den Widerspruch des vorgegebenen Streitpunkts nach dem bloßen Nahmen verfolgen, und so als Streitende und nicht als Unterredende sich gegen einander verhalten. G. Dieß ist eine Begegniß, das viele trifft. S. Allein erstreckt sich dieß im gegenwärtigen Fall auch bis

auf uns? S. Ganz völlig. Es scheint ja, daß wir ohne unsern Willen zu streiten Hand anlegen, G. Wie? S. Den Ausspruch: „Daß nicht dieselbe Na„tur auch nicht derselben Dinge sich bestreben müs„se," verfolgen wir ja so mächtig und zankhaft nach dem bloßen Nahmenschall; da wir ja noch nicht einmahl untersucht haben, worin der wahre Begriff einer verschiedenen und derselben Natur wohl liege, und worauf die Bestimmung eigentlich hinziele, die wir vorhin gaben, als wir unterschiedene Naturen unterschieden; denselben Naturen dieselben Bestrebungen zuerkannten. G. Ja, das haben wir noch nicht untersucht. S. Daher stehet es uns denn noch frey, wie es scheint, an uns selbst die Frage zu thun, ob Kahlköpfe und behaarte Köpfe dieselbe, und nicht eine entgegengesetzte Natur haben. Und wenn wir eingestehen, daß ihre Natur entgegengesetzt sey, so werden wir auch, wenn die Kahlköpfe schustern, die behaarten Köpfe nicht schustern lassen dürfen; wenn hingegen die Köpfe mit Haaren, so nicht die Köpfe mit der Glatze. G. Das wäre ja lächerlich! S. Lächerlich sonst warum, als weil wir vorhin nicht schlechthin den Begriff derselben und der verschiedenen Natur zum Grunde legten, sondern blos jene Art der Abänderung und der Aehnlichkeit beachteten, die auf dieselben Bestrebungen ihren Einfluß hat? Z. B. wir sagten doch, daß ein Arzeneykundiger und einer, dessen Seele die Arzeneykunst besitzt, dieselbe Natur hätten: meinst du nicht? G. Ich meine. S. Daß hingegen ein Arzeneykundiger und ein Zimmermeister eine verschiedene Natur haben? G. Ja völlig. S. Wenn daher

auch das Geschlecht der Männer von dem Geschlechte der Weiber in Beziehung auf gewisse Künste oder sonstige Bestrebungen als verschieden sich zeigt, so werden wir sagen, daß man einem jeden dieser Geschlechter das ihm Passende zuerkennen müsse: wenn sie sich hingegen nur allein in diesem Punkte von einander unterschieden zeigen, daß das weibliche gebiert, das männliche hingegen zeugt; so werden wir sagen, daß hiedurch noch auf keine Weise besonders bewiesen sey, daß in Beziehung auf das, wovon wir reden, das Weib vom Manne sich unterscheide: vielmehr werden wir noch immerzu glauben, daß unsere Krieger und ihre Weiber dieselben Uibungen treiben müssen. G. Und mit Recht.

S. Nach diesem verlangen wir denn von dem, der das Gegentheil behauptet, daß er uns eben dieß zeigen möge, daß in Beziehung auf gewisse Künste, oder sonstige Betriebsamkeiten, die zur Anlage eines Staats gehören, ein Weib nicht dieselbe, sondern eine andere Natur, als der Mann, habe. G. Das ist billig. S. Vielleicht möchte er, eben wie du kurz vorhin, antworten, daß in dem Augenblick eine befriedigende Antwort nicht leicht sey; wenn er sich aber erst bedacht hätte, sogar nicht schwer. G. Das möchte er etwa. S. Sollen wir denn einen solchen Widersprecher ersuchen, daß er uns folgt, wenn wir ihm etwa zeigen könnten, daß zur Verwaltung des Staats gar kein besonderes Geschäft für das Weib bestimmt sey? G. Ja sehr. S. Nun so antworte denn, werden wir zu ihm sagen, ob deine Meinung diese war, daß man auf einer Seite denjenigen, der von Natur eine glück-

liche Fähigkeit wozu hat, und denjenigen auf der andern Seite, der von Natur unfähig ist, daran erkenne, daß jener eine Sache leicht faßt, dieser aber mühsam? und daß der eine, der nur wenig Unterricht gehabt hat, sehr vieles erfindet in dem, wovon er etwas gelernt hat; da hingegen der andere, der einen langwierigen Unterricht genossen und viele Mühe angewandt hat, nicht einmahl das, was er gelernt hat, behalten kann? daß dem einen selbst die Glieder des Leibes zu den Wirkungen des Verstandes hinreichend unterstützen, dem andern aber hinderlich sind? Gibt es wohl sonst etwas, als eben dieses, wodurch du den einen Menschen, der zu dieser oder jeder einzelnen Sache glückliche Fähigkeit von Natur hat, von einem andern, der diese nicht hat, bestimmt unterschiedest? G. Kein Mensch wird etwas anders angeben. S. Kennst du nun eine Kunst, die die Menschen überhaupt treiben, worin nicht, was nähmlich diese allgemeinen Dinge betrifft, das Geschlecht der Männer vor dem Geschlechte der Weiber vorzügliche Geschicklichkeit hätte? oder sollen wir, um zu zeigen, daß auch das weibliche Geschlecht in einigen Dingen den Vorzug habe, Kleinigkeiten herzählen, uns auf die Kunst zu weben, Kuchen und Speisegerichte zuzubereiten, berufen? hierin scheint freylich das weibliche Geschlecht vorzüglich zu seyn, ja es wäre die lächerlichste Sache von der Welt, wenn es darin von uns übertroffen würde. G. Du hast Recht, daß das weibliche Geschlecht, wenn man überhaupt reden will, vom unsrigen in allem übertroffen werde: indessen

sind doch auch viele Weiber zu vielen Sachen geschickter, als viele Männer: allein das Ganze verhält sich, wie du sagst.

S. Unter den verschiedenen Betriebsamkeiten, wodurch der Staat regiert wird, lieber Freund, gibt es daher kein einziges Geschäft, was dem Weibe eigenthümlich wäre, darum weil es Weib ist, noch dem Manne, darum weil er Mann ist: sondern die Naturels sind ohne Unterschied unter beyde Geschlechter der lebendigen Geschöpfe vertheilt, daß das eine im andern sein Aehnliches findet: und der natürlichen Anlage nach nimmt das Weib Theil an allen Betriebsamkeiten, und so der Mann an allen; doch ist das Weib im Ganzen schwächer, als der Mann. G. Ja sehr. S. Sollen wir nun den Männern alles anweisen, den Weibern aber nichts? G. Wie könnte das? S. Vielmehr, glaube ich, werden wir sagen, findet es sich auch unter dem weiblichen Geschlechte, daß die Eine von Natur Geschick zur Arzeneykunst hat, die andere aber nicht; jene zur Musik, diese von Natur musenlos ist. G. Wie anders? S. Auch ist die Eine zur Gymnastik gemacht, die Andere aber nicht, und eben so wenig kriegerisch: jene ist von Natur abgeneigt zum Kriege und zur Gymnastik, diese hingegen nicht. G. Ich glaube ja. S. Wie, gibt es nicht auch philosophische und unphilosophische? zornmüthige und schüchterne? G. Dem ist so. S. Gibt es also unter den Weibern nicht auch welche, die zur Beschützung des Staats tüchtig sind, da andere dieses nicht sind? oder haben wir nicht ein solches Naturel auch bey den

Männern gesucht, die wir zur Beschützung des Staats erwählten? G. Ein solches freylich. S. Die Natur eines Weibes und eines Mannes ist daher zur Beschützung des Staats gleich geschickt, ausgenommen in sofern die eine schwächer, die andere stärker ist. G. Es scheint. S. Also müssen wir denn auch Weiber solches Charakters aussuchen, und sie den Männern solches Charakters beygesellen, daß sie mit zur Hut des Staats gebraucht werden, da sie hiezu ja tüchtig sind, und mit jenen gleiche Anlage von der Natur empfangen haben. G. Ja wohl. S. Müssen aber nicht denselben Naturen dieselben Betriebsamkeiten angewiesen werden? G. Dieselben.

S. Wir kommen also nach diesem Umwege wieder auf das Vorige, und gestehen ein, daß es nicht wider die Natur sey, den Weibern der Wächter des Staats die Musik und Gymnastik anzuweisen. G. Auf alle Weise. S. Es gehört daher nicht unter die Unmöglichkeiten, und siehet nicht leeren Wünschen ähnlich, was wir verordnet haben, da das gegebene Gesetz ja nach der Natur ist: vielmehr ist der jetzige Gebrauch, der diesem widerspricht, vielmehr, wie es scheint, der Natur zuwider. G. Es scheint. S. Nun war doch unsere Untersuchung, ob das, was wir sagten, möglich und das Beßte wäre? G. Das war sie. S. Und zwar daß es möglich sey, ist eingestanden? G. Ja. S. Daß es aber auch das Beßte sey, müssen wir dieses nach jenem nun nicht auch ausmachen? G. Offenbar. S. Damit das Weib also zur Beschützerinn des Staats werde, so werden

wir keine andere Art haben, wodurch wir die Männer, als wodurch wir die Weiber bilden, wenn anders diese Bildung dieselbe Natur zum Gegenstande hat. G. Keine andere. S. Wie ist nun deine Meinung in Absicht dieses Punkts? G. Welches? S. Daß du bey dir selbst annimmst, unter Männern sey der eine höher zu schätzen, der andere aber geringer: oder schätzest du sie alle gleich? G. Keines Weges. S. Glaubst du also, daß in dem Staate, welchen wir aufgebauet haben, die Krieger, nachdem sie einer solchen Erziehung, wie wir beschrieben haben, theilhaftig geworden sind, zu Männern von größerem Werthe gebildet sind, als die Schuster, die zur Schusterey erzogen sind? G. Du thust ja eine lächerliche Frage. S. Ich merke, was du willst. Wie also? sind unter den übrigen Bürgern diese nicht die vorzüglichsten? G. Sehr. S. Wie aber mit den Weibern? werden nicht eben diese Weiber unter den übrigen auch die vorzüglichsten seyn? G. Ja auch dieses sehr. S. Ist aber für einen Staat wohl etwas besseres, als daß er die möglichstbeßten Weiber und Männer in sich hält? G. Nichts besseres. S. Nun werden sie dieses doch durch die gebrauchten Mittel der Musik und Gymnastik, wie wir es beschrieben haben? G. Wie anders? S. Was wir also von Gesetzen dieser Art angenommen haben, ist nicht nur möglich, sondern auch das Beßte für den Staat. G. So ist es.

S. Abziehen müssen daher die Weiber der Krieger ihre Kleider, da sie sich statt des Gewands mit Tapferkeit umkleiden werden; und Theil müs-

sen sie nehmen am Kriege, und was sonst zur Beschützung des Staats gehört, und anders müssen sie nichts thun. Aber selbst unter diesem müssen den Weibern nicht so schwere Dinge aufgelegt werden, als den Männern, wegen der Schwäche des Geschlechts. Welcher Mensch aber über entblößte Weiber, die sich doch um des Beßten Willen üben, zu lachen Lust hat, der breche immerhin die unreifen Früchte seiner Weisheit im Lachen; er weiß weder, wie es scheint, worüber er lacht, noch was er thut. Denn es ist doch immer der schönste Ausspruch, und wird es bleiben, daß das Nützliche schön und rühmlich, das Schädliche häßlich und schändlich sey. G. Ganz völlig. S. Dieß ist also gleichsam eine Welle, können wir sagen, der wir entschlüpft sind, da wir von dem Gesetze wegen der Weiber reden, so daß wir nicht ganz und gar verschlungen sind, nachdem wir festgesetzt haben, daß sowohl unsere Krieger als Kriegerinnen alle Dinge gemeinschaftlich betreiben müssen: sondern daß vielmehr der Grund unserer Rede auf irgend eine Weise darin mit sich selbst Eins ist, daß das, was er sagt, eben so möglich als nützlich sey. G. In der That, die Welle war nicht klein, der du entschlüpftest. S. Auch noch nicht groß, wirst du sagen, sey sie, wenn du erst sieheſt, was nach diesem kommt. G. So rede, damit ich sehe.

S. Das Gesetz, was nun kommt, ist, wie ich glaube, eine Folge von dem, was wir eben gehabt haben, und von allen vorhergehenden. G. Welches? S. Daß alle diese Weiber aller dieser Männer gemeinschaftlich seyn müssen, und keine

einzige bey keinem einzigen besonders lebe; und daß eben so auch die Kinder gemeinschaftlich seyn, und weder der Vater den Sohn, den er gezeugt hat, noch der Sohn den Vater, von dem er gezeugt worden ist, erkenne. G. Dieses wird man noch viel weniger, als jenes, glauben, weder daß es möglich, noch daß es nützlich sey. S. Ich glaube nicht, daß man die Nützlichkeit bezweifeln werde, daß nähmlich der gemeinschaftliche Gebrauch der Weiber sowohl als der Kinder nicht das größte Gut für den Staat seyn sollte, wenn die Sache anders möglich sey: nur glaube ich, daß der größte Zweifel eben darüber seyn werde, ob sie möglich sey, oder nicht. G. Uiber beydes möchte man wohl mit Recht zweifeln. S. Du willst beyde Schwierigkeiten nicht getrennt wissen: ich aber glaubte die eine schon abgemacht zu haben, wenn es dir nähmlich schiene, daß die Sache nützlich sey, und mir der Punkt wegen des Möglichen oder Nichtmöglichen nur noch übrig wäre. G. Ja ich merkte wohl, daß du mir auf der Seite entwischen wolltest: allein ich verlange über beydes Rede und Antwort.

S. Ich muß mich deinem Richterspruche wohl unterziehen: nur erzeuge mir diese Gunst. Erlaube mir, daß ich mich zuvor etwas belustigen darf, gleich jenen müssigen Geistern, die sich an ihren eigenen Phantasien weiden, wenn sie so einsam für sich hinwandern. Denn auch dergleichen Köpfe, ehe sie auszusinnen suchen, auf welche Art das wohl erreicht werden könne, was ihren Gedanken so reizend ist, lassen diesen Punkt vorerst ganz fah-

ren, damit sie sich nicht durch Hin- und Herden-
ken über das Mögliche oder Nichtmögliche den
Geist abmatten, und setzen als schon vorhanden
zum voraus, was ihr Plan mit sich bringt, und
ordnen das Uibrige sogleich hinzu; ja sie freuen
sich schon zum voraus, indem sie sich der Reihe
nach alles das Vergnügen bereits gegenwärtig ma-
chen, was sie nach wirklicher Ausführung zu ge-
nießen denken, und dadurch wird ihre Seele, die
ohnehin schon ein Fest der Muße hat, noch müssi-
ger. Eben so liebe auch ich jetzt angenehme Muße,
und wünsche, daß wir jene Frage, ob die Sache
möglich sey, noch aussetzen, und sie ein andermahl
untersuchen. Jetzt aber will ich, nach Vorausse-
tzung, daß die Sache möglich sey, untersuchen,
wenn du es mir erlaubst, was für Anordnungen
die Regenten nach ihrer Ausführung machen wer-
den; und daß in der Welt nichts zuträglicher seyn
könne, sowohl für den Staat, als für die Krie-
ger, als eben dieses, nachdem es ausgeführt ist,
dieses will ich zuerst mit dir zu untersuchen mir
angelegen seyn lassen, nachmahls aber auch jenen
Punkt der Möglichkeit, wenn du mir erlaubst. G.
Nun ich erlaube; so untersuche.

S. Ich glaube daher, daß, wenn die obrig-
keitlichen Personen dieses Nahmens würdig sind,
imgleichen auch die Krieger, ihre Schutzgehülfen,
auf dieselbe Weise, diese letzteren nichts zu thun
geneigt seyn werden, als was ihnen befohlen
wird, jene aber nichts befehlen werden, als wo-
rin sie theils den Gesetzen selbst folgen, theils
in den einzelnen Verordnungen, so viel wir der-

selben ihnen selbst überlassen haben, nach dem Geiste des Staats handeln. G. Das soll wohl. S. Du wirst also, als Gesetzgeber, nach getroffener Auswahl so wie der Männer, also auch der Weiber, so viel nur immer möglich die Gleichgestimmten zusammenbringen. Diese aber, da sie gemeinschaftlich zusammen wohnen und essen, und dabey im geringsten nichts Eigenthümliches besitzen, werden so beysammen seyn. Wenn sie aber nun so gesellschaftlich unter einander gemischt sind sowohl an den öffentlichen Uibungsplätzen, als bey der gesammten übrigen Lebensart, werden sie nach einer innern Nothwendigkeit, wie ich glaube, durch den eingepflanzten Trieb zur gegenseitigen Vermischung gezogen werden: oder scheint dir das nicht nothwendig, was ich sage? G. Nothwendig, wenn gleich nicht nach geometrischer Schlußart, so doch nach der Beweiskraft der Liebe, deren Wirkungen viel schärfer sind in Uiberredung und Fortreißung der Menge des Volks. S. Ja wohl. Allein daß sie sich darauf nun, Glaukon, so blindlings zu unter einander vermischten, oder jenes andere der Art thäten — ist in einem Staate der Glücklichen weder heilig, noch werden die Regierenden es geschehen lassen. G. Es wäre auch nicht recht. S. Offenbar werden wir nun weiter nach bestem Vermögen heilige Ehen stiften: die nützlichsten wären aber wohl die heiligsten. G. In aller Absicht. S. So sage mir denn, Glaukon, wie sie die nützlichsten seyn werden. Ich sehe nähmlich, daß du in deinem Hause sowohl Jagdhunde als auch edle Raubvögel in Menge

hältst. Hast du nun wohl bey den Begattungen und Zeugungen derselben etwas beachtet? G. Was den? S. Werden nicht zuerst selbst unter diesen, ob sie gleich zu den edlern gehören, einige geboh-ren, die vor andern die vortrefflichsten sind? G. Das werden einige. S. Lässest du nun alle ohne Unterschied sich unter einander begatten, oder sorgst du dafür, daß die Jungen von den vortrefflich-sten kommen? G. Von den vortrefflichsten. S. Wie, von den jüngsten, oder von den abgelebte-sten, oder von denen, die noch in dem blühend-sten Alter der Stärke sind? G. Von diesen. S. Und wenn die Fortpflanzung nicht nach dieser Art geschiehet, glaubst du denn nicht, daß die Gat-tung sowohl der Hunde als der Vögel viel schlech-ter werden müsse? G. Das glaube ich. S. Was glaubst du aber von den Pferden und andern Thie-ren, daß es sich etwa anders mit ihnen verhalte? G. Das wäre ja ungereimt.

S. O Himmel, lieber Freund, wie außer-ordentlich scharfsinnig werden unsere Regenten seyn müssen, wenn es sich mit dem Geschlechte der Men-schen gleichfalls so verhält. G. Nun es verhält sich ja so. Allein warum das denn? S. Weil sie sich nothwendig vieler Arzeneyen bedienen müssen. Auch ein gemeiner Arzt, glauben wir, sey hinrei-chend für Körper, die der Arzeneyen nicht bedür-fen, sondern einer guten Diät folgen wollen: wenn es hingegen schon so weit gekommen ist, daß auch Arzeneyen angewandt werden müssen, so wissen wir, daß ein viel stärkerer Arzt erfordert werde. G. Richtig! Aber wozu sagst du das? S. Da-

zu: Es scheint fast, daß die Regenten sich häufig der Unwahrheit und der Täuschung werden bedienen müssen zum Nutzen der Unterthanen. Wir sagten aber doch, daß alle solche Mittel als eine Art von Arzeney dienen könnten. G. Und das mit Recht. S. Bey den Begattungen und Kinderzeugungen scheint daher dieses Mittel im großen Verstande richtig zu seyn. G. Wie das? S. Nachdem, worüber wir schon eins geworden sind, müssen, so viel als möglich, die besten Männer mit den besten Weibern zusammen verbunden werden; im Gegentheil auch die schlechtesten mit den schlechtesten; und die Kinder von jenen müssen groß gezogen, von diesen hingegen nicht groß gezogen werden *), wenn anders die ganze Heerde von der stärksten Art seyn soll. Und alles dieses muß geschehen, ohne daß, außer den Regenten selbst, ein Mensch darum weiß, wenn auch die Heerde der Hüter so viel möglichst ohne Aufruhr bleiben soll. G. Vollkommen richtig.

S. Es werden also durch Gesetze gewisse Feste angeordnet werden müssen, an welchen wir die

*) Man erinnere sich bey diesem, wie bey den meisten einzelnen Punkten, der Spartanischen Verfassung. Alles Schwache und Krüppelhafte von gebohrnen Kindern wurde in Sparta ausgesetzt, nicht nur, weil sie zum Kriege und zur ganzen Spartanischen Disciplin untüchtig waren, sondern auch, damit sie sich nicht nachmahls verehelichten, und eine ähnliche Nachkommenschaft brächten. Daher traf der Fall in Lacedämon selten, daß man ein Kind auszusetzen nöthig hatte, weil wenig schwache und gebrechliche gebohren wurden.

Bräute und Bräutigams zusammen führen werden; auch Opfer werden gebracht, und Hymnen werden von unsern Dichtern verfertigt werden müssen, wie sie für die Hochzeiten, welche gefeiert werden, passen. Die Zahl der Hochzeiten hingegen werden wir den Regenten überlassen, damit sie darauf sehen, daß, so viel möglich, beständig einerley Zahl der Bürger erhalten werde, und dabey Rücksicht nehmen auf Kriege und Seuchen und alle Uibel der Art; und unser Staat, so viel sich nur thun läßt, weder groß noch klein werde. G. Richtig. S. Auch gewisse Loose, glaube ich, müssen nun gemacht und dabey die Sache so gespielt werden, daß der schlechte bey jeder Verbindung, wo er leer ausgeht, das Glück, und nicht die Obrigkeit, anklage. G. Ja wohl. S. Und denjenigen Junggesellen, die sich im Kriege oder sonst wo brav beweisen, müssen Geschenke und andere Belohnungen gegeben werden, nebst der Freyheit, den Weibern öfter beyzuwohnen, damit zugleich auch durch diesen schönen Vorwand die größte Zahl von Kindern durch solche Aeltern erzeugt werde. G. Richtig. S. So werden auch die jedesmahl gebohrnen Kinder von gewissen Personen in Aufsicht genommen werden, die hiezu vom männlichen oder weiblichen oder von beyden Geschlechtern zugleich berufen sind. Denn das Amt der Oberaufsicht ist ja auch den Weibern mit den Männern gemein. G. Ja. S. Und zwar halte ich dafür, werden sie die Zeuglinge der Bessern nehmen, und sie nach gewissen Hirtenhütten hinbringen zu Ammen, die an einem gewissen Außenorte der Stadt wohnen;

die Gezeugten der schlechtern hingegen, oder wenn auch von den Guten etwas Verstümmeltes zur Welt gebracht wird, werden sie, wie es sich geziemt, an einen unbekannten und dunkeln Abort hinstecken. G. Wenn anders das Geschlecht der Krieger rein bleiben soll. S. Eben diese Personen werden auch für die Ernährung der Kinder sorgen, die Mütter nähmlich zur Hirtenhütte hinführen, wenn ihre Brüste von Milch fließen, wobey sie aber alle Geschicklichkeit anwenden müssen, damit keine einzige Mutter ihr eigen Kind erkenne, und wenn die Mütter selbst zur Säugung nicht hinreichen, werden sie auch andere Milchhabende Personen herzuschaffen; und eben dieses werden sie besorgen, damit die Säuglinge die gehörige Zeit mit Milch ernährt werden: die Wachen und andere Mühseligkeiten dieser Art werden sie den Säuginen und Pflegerinnen übertragen. G. Du machst den Weibern der Krieger das Kindergebähren sehr erträglich. S. Das ist billig. Aber wir wollen nun weiter ausführen, was wir uns vorgesetzt haben.

Wir sagten doch nähmlich, daß die ächten Kinder des Staats von solchen gezeugt werden müßten, die noch in dem blühenden Alter der Stärke sind. Scheint es dir nun auch, daß das wahre Zeitmaaß der Stärke bey einem Weibe zwanzig, bey einem Manne aber dreyßig Jahre betrage? G. Welche Jahre derselben meinst du? S. Das ein Weib vom zwanzigsten Jahre an bis zum vierzigsten dem Staate Kinder gebähre; der Mann aber, nachdem der schnelleste Flug seiner Lebens-

jahre vorüber ist, von eben diesem Zeitpunkte an bis zum fünf und funfzigsten Jahre dem Staat zeuge. G. Bey beyden ist eben dieses der Zeitraum der Stärke des Leibes und des Geistes. S. Wenn also ein Aelterer oder ein Jüngerer, als diese Personen der bestimmten Jahre, zu dem gemeinschaftlichen Werke der Zeugung schreiten sollte; so werden wir dieses ein eben so unheiliges als ungerechtes Vergehen nennen, weil das dem Staate erzeugte Kind, welches verstohlner Weise gebohren wird, nicht nach vorausgegangenen Opfern und Gebeten, welche Priester und Priesterinnen, ja der ganze Staat, bey allen einzelnen Verehligungen vor die Götter bringen, damit durch ihren Beystand die guten Bürger eine noch bessere, und die nützlichen die allernützlichste Nachkommenschaft allezeit erhalten, zum Leben gekommen; sondern vielmehr eine Frucht der Finsterniß und einer gräulichen Ausschweifung ist. G. Richtig. S. Dasselbe Gesetz gilt, wenn jemand unter denen, die noch zeugen, eine von den Frauen, die auch noch in den Jahren der Empfängniß sind, berührt, ohne daß die Obrigkeit ihn damit verbunden hat. Dasselbe Kind werden wir als unächt, als ohne öffentliches Ansehen und Bestätigung erzeugt, als unheilig für den Staat betrachten. G. Mit größtem Rechte. S. Wenn aber, meinte ich, die Weiber sowohl als die Männer das Alter der Erzeugung bereits überschritten haben, alsdann können wir ihnen wohl Freyheit geben, sich zu verbinden, mit wem sie wollen, nur nicht mit der Tochter, nicht mit der Mutter, nicht mit den En-

kelinnen, und nicht mit den Großmüttern: und eben so die Weiber nicht mit dem Sohne, nicht mit dem Vater noch mit andern nahen Blutsverwandten in auf- und absteigender Linie. Dieses alles müssen wir ihnen zu beachten anbefehlen, und besonders nicht eine einzige Frucht dieser Art, die etwa entstehet, ans Licht zu ziehen; wenn sich hingegen etwas zur Geburt durchdrängt, es sogleich auszusetzen, als eine Frucht für die der Staat keine Nahrung hat. G. Auch dieses, was du sagst, ist angemessen. Allein Väter und Töchter und die eben vorhin von dir angeführten Blutsverwandten — wie sollen sich die unter einander erkennen? S. Das sollen sie auf keine Weise: vielmehr soll einer von dem Tage an, da er ein Verlobter wird und so weiter bis zum zehnten und bis zum siebenten Monathe alle erzeugte Kinder die seinigen nennen; die Männlein Söhne, die Weiblein Töchter: und diese ihn Vater nennen: und eben so auch die Kinder von diesen wiederum seine Enkel, und diese wiederum jene Großvater und Großmutter. Was hingegen in derjenigen Zeit gebohren wird, worin die Mütter und Väter jener zeugten, sollen sie Brüder und Schwestern nennen; so daß sich die Verwandtschaften, die wir eben vorhin genannt haben, zwar nicht vermischen dürfen; den Brüdern und Schwestern aber soll das Gesetz erlauben, sich ehelich zu verbinden, wenn ihr Loos hierin zusammentrifft, und die Stimme des Orakels es dazu bestätigt. G. Vollkommen richtig.

S. Eben dieß ist also, lieber Glaukon, die Gemeinschaft der Weiber und Kinder, auf die Art

halten sie die Krieger. Daß sie aber auch vom Geiste der übrigen Staatseinrichtung nicht abweiche, und bey weitem die beste sey, müssen wir nach diesem nun aus Gründen erweisen. Oder wie sollen wir es machen? G. Just so, beym Jupiter, ja. S. Müssen wir denn nun, um darüber Eins zu werden, nicht hiemit den Anfang machen, daß wir uns selbst fragen, was wir doch wohl bey der Anlage eines Staats das größre Gut nennen können, worauf ein Gesetzgeber abzielen muß, wenn er Gesetze verfaßt; und nachmahls untersuchen, was das größte Uibel sey? Ist nun das, was wir bisher durchgegangen sind, passend, um uns sowohl auf die Spur des höchsten Guts zu leiten, als auch im Gegentheil vom Pfade des Uibels abzulenken? G. Mehr als etwas. S. Gibt es nun wohl ein größer Uibel für den Staat, als dasjenige, was ihn aus einander reißt, und statt eines einzigen viele daraus macht? oder ein größer Gut, als das, was ihn zusammenknüpft, und ihm zu einem einzigen macht? G. Das gibt es nicht. S. Ist aber die gemeinschaftliche Theilnehmung an Freude und Weh nicht ein Band der Verknüpfung, wenn sämmtliche Bürger aufs möglichste über dieselben Begegnisse, so wie sie kommen oder schwinden, sich auf gleiche Art freuen oder betrüben? G. Auf alle Weise. S. Hingegen die einzelne Zueignung solcher Begegnisse löst das Band, wenn über dieselben Zufälle des ganzen Staats sowohl als der Glieder desselben einige Leid tragen, andere sich ergötzen. G. Wie anders? S. Und kommt so etwas nicht daher, wenn der ganze Staat nicht zugleich, wie

aus einem Munde, dergleichen Ausdrücke hören läßt, als, das ist mein, und, das ist nicht mein? und er eben so in Absicht des Fremden einmüthig sagt, das ist mein, und das nicht mein, ist eben dieses nicht ein Beweis seiner besten Verwaltung? G. Ja sehr. G. Weil er nähmlich alsdann mit einem einzelnen Menschen die nächste Aehnlichkeit hat. Wie wenn etwa einer von uns am Finger verwundet worden ist, alsdann das ganze gemeinschaftliche Gefühl, was sich vom Leibe zur Seele und von der Seele in den Leib ausdehnt, und so durch das Regierende in uns zu einem Ganzen verbunden wird, den Schmerz empfindet, und nach seinem ganzen Umfange zugleich mit dem leidenden Gliede ganz mitleidet, daher wir auch sodann diesen Ausdruck brauchen, daß der Mensch am Finger leide. Und mit andern Empfindungen des Menschen, von welcher Art sie auch sind, verhält es sich auf dieselbe Weise, mit der Betrübniß, wenn ein Glied leidet, wie mit der Vergnüglichkeit, wenn dasselbe sich wohl befindet. G. Ja, auf dieselbe Weise. Und, worauf eben deine Frage geht, ein Staat, der aufs beste regiert wird, stehet mit einem solchen Menschen in der nächsten Aehnlichkeit. S. Wenn nähmlich ein einzelner von den Bürgern leidet, was es sey, Gutes oder Böses, so wird, glaube ich, ein solcher Staat vor allen andern sagen, daß das leidende Glied sein eigenes Glied sey, der gesammte Staat wird sich mit freuen, oder mit trauern. G. Nothwendig, wenn seine Verfassung gut ist.

S. Nun wäre es wohl Zeit, daß wir zu un-

serem Staate zurückkehrten, und sähen, ob das, was wir durch die Untersuchung unter einander ausgemacht haben, in ihm mehr, als in jedem andern sich finde, oder ob sonst einer es vorzüglicher habe. G. Nun das müssen wir. S. Wie also? Gibt es nicht zwar auch in andern Staaten Regenten und Volk, aber in dem unsrigen gleichfalls? G. Ja. S. Und nennen sich diese nicht alle unter einander Bürger? G. Wie anders? S. Aber womit benennt das Volk in den übrigen Staaten die Regenten noch sonst, außer daß sie den Nahmen der Bürger führen? G. Bey nicht wenigen heißen sie Herrscher oder Despoten; in den freyen Staaten hingegen führen sie eben den Nahmen der Regenten oder Archonten. S. Welchen Nahmen gibt ihnen aber das Volk in unserem Staate? Wie nennt es seine Regenten, außer Bürger, noch sonst? G. Erhalter und Schutzdiener. S. Und wie diese wiederum das Volk? G. Lohngeber und Ernährer. S. Und wie die Regenten der übrigen Staaten das Volk? G. Knechte. S. Wie aber die Regenten sich selbst unter einander? G. Mitregenten. S. Wie hingegen die unsrigen? G. Mitwächter? S. Kannst du mir nun sagen, ob einer der Regenten in den übrigen Staaten unter seinen Mitregenten diesen seinen Angehörigen, und jenen seinen Fremdling nennt? G. Das thun ja viele. S. So glaubt er denn und sagt, daß der Angehörige ihn selbst angehe, der Fremdling hingegen ihn selbst nicht angehe. G. Just so. S. Wie aber die Schutzwächter deines Staats? Ist wohl einer unter ihnen, der glauben oder sagen könnte, daß einer seiner Mitschutzwäch-

ter gegen ihn wie ein Fremdling sey? S. Gar nicht. Denn von jedem, mit dem er zusammentrifft, wird er glauben, daß er mit ihm als Bruder oder als Schwester, als Vater oder Mutter, als Sohn oder Tochter, als mit Enkeln oder Großältern verbunden sey. S. Du redest aufs beste. Allein beantworte mir auch noch dieß, ob du ihnen die bloßen Nahmen dieser Verwandtschaft durch deine Gesetze in den Mund legen werdest, oder ob sie sich auch in allen ihren Handlungen nach dem Verstande dieser Nahmen beweisen sollen, gegen die genannten Väter so, wie das Gesetz in Absicht der Väter es verordnet, daß sie nähmlich alle Ehrfurcht und Verpflegung und Gehorsam gegen dieselbe, als ihre Erzeuger, beweisen? oder daß, im Falle sie anders, als auf diese Art, handelten, sie weder von Göttern noch von Menschen etwas Gutes zu erwarten hätten, weil sie alsdann weder heilig vor Gott noch gerecht vor Menschen handelten? Werden es diese, oder andere Ausspruche seyn, welche sämmtliche Bürger den Ohren der Kinder gleich von erst an einsprechen, sowohl in Absicht der Väter, die man ihnen bekannt macht, als in Absicht der übrigen Anverwandten? S. Eben diese. Denn es würde ja lächerlich seyn, wenn die bloßen Nahmen der Verwandtschaft aus ihrem Munde tönten, ohne daß die Handlungen damit übereinstimmten.

S. In diesem Staate wird man daher mehr als in allen andern sich gemeinschaftlich zueignen, was ein einzelner Bürger entweder Gutes oder Böses erfährt: hören wird man den Ausspruch, den

ich eben vorhin anführte: „mein Eigenes befindet sich wohl, mein Eigenes befindet sich übel.“ G. Vollkommen wahr. S. Sagten wir nicht auch, daß die gemeinschaftlichen Vergnügsamkeiten und Traurigkeiten zugleich aus dieser Grundlehre und diesem Ausspruche folgten? G. Und mit Recht sagten wir das. S. Unsere Bürger werden daher aufs vollkommenste an eben demselben, was sie „mein Eigenes“ nennen, gemeinschaftlichen Theil nehmen. Und indem sie hieran gemeinschaftlichen Theil nehmen, so werden sie auch die größte Gemeinschaft sowohl der Betrübniß als der Lust unterhalten. G. Ja sehr. S. Und ist die Ursache hievon nicht; außer der übrigen Einrichtung unsers Staats, eben die Gemeinschaft der Weiber und Kinder unter den Kriegern? G. Ja ganz vorzüglich. S. Allein wir haben auch anerkannt, daß dieß zugleich das größte Gut für einen Staat sey, da wir einen wohl eingerichteten Staat mit einem menschlichen Körper vergleichen, wie dieser nähmlich gegen Wehe und Lust, die eins seiner Glieder fühlt, sich verhält. G. Und zwar mit Recht haben wir das anerkannt. S. Die Gemeinschaft der Kinder und Weiber unter unsern Schutzdienern des Staats erscheint uns daher als die Ursache des größten Guts für den Staat. G. Ja wohl.

S. So trifft es auch mit demjenigen überein, was wir oben anerkannten. Wir sagten nähmlich doch, daß diese Bürger des Staats weder eigenthümliche Häuser, noch Land, noch sonstige Besitzungen haben müßten; sondern indem sie ihren Unterhalt von andern, als Lohn ihres Schutzdienstes

empfiengen, müßten sie dieses alle in Gemeinschaft verzehren, wenn sie in der That Schutzwächter seyn wollten? G. Richtig. S. Wird nun nicht, was ich eigentlich sagen will, sowohl das, was im vorhergehenden bereits angenommen ist, als auch, was nun noch gesagt werden soll, diese Bürger noch mehr zu wahrhaften Schutzwächtern bilden, und machen, daß der Staat nicht von einander getrennt werde dadurch, daß das, was sie mein Eigenes nennen, nicht bey allen dasselbe ist, sondern bey dem einem dieses, bey dem andern jenes? Daß nähmlich der eine in sein Haus zusammenzieht, was er nur kann, um es ohne anderer Theilnehmung zu besitzen; der andere hingegen wieder in sein Haus, das von den übrigen abgesondert ist: so das sie Weib und Kinder als getrenntes Eigenthum besitzen, Lust und Schmerz, jeder in eigener Person bloß für sich, haben? Da sie hingegen, wenn alle nach einer und derselben Grundlehre in Absicht des Naheangehenden, so viel möglich, nach demselben Ziele hinstreben, in Trauer und Lust gleichfühlend sind. G. Ja augenscheinlich. S. Wie nun? werden nicht Streitigkeiten und Anklagen gegen einander aus ihrer Gesellschaft verschwinden, weil; einmahl für allemahl, den Leib ausgenommen, sonst niemand etwas Eigenes für sich besitzt, und alles übrige gemeinschaftlich ist? Daher sie denn auch von allen den Unruhen nichts wissen, die die Menschen durch den Besitz des Vermögens, der Kinder und Blutsverwandten gegen einander aufbringen. G. Es ist auf mehr als eine Art nothwendig, daß sie davon frey sind. S. Auch

kön=

können billiger Weise keine gerichtliche Streitigkeiten wegen Gewaltthätigkeit oder Mißhandlung unter ihnen Statt finden. Denn wir werden ihnen ja wohl einreden, daß es sittlich schön und gerecht sey, daß Menschen gleiches Alters sich, einer den andern mit Nachdruck vertheidigen, wodurch wir es zur nothwendigen Pflicht machen, daß einer für des andern persönliche Sicherheit Sorge trägt. G. Richtig. S. Ja auch dieses folgt richtig aus diesem Gesetz: daß, wenn ja jemand auf einen andern erbittert wird, und seinen Zorn an demselben ganz ausläßt, er nicht so leicht zu größern Bewegungen des Aufruhrs schreitet. G. Ja das ist wahr. S. Denn wir werden dem Aeltern das Recht geben, alle Jüngere zu regieren und sie zu bestrafen. G. Offenbar.

S. Auch wird ein Jüngerer an einem Aelteren, so lange es die Obrigkeit nicht befiehlt, weder jemahls sonstige Gewaltthätigkeit zu verüben suchen, noch ihn schlagen, wie natürlich folgt. Auch keine Geringschätzung von anderer Art, glaube ich, wird er äußern, Furcht und Ehrerbietung sind zwey hinreichende Schutzwehren, dieses zu verhindern. Die Ehrerbiethung nähmlich hält sie ab, daß sie sich nicht an denen vergreifen, die sie wie ihre Erzeuger betrachten; die Furcht aber macht sie besorgt, daß andere dem Nothleidenden beyspringen möchten, einige als Söhne, andere als Brüder, noch andere als Väter. G. Das folgt nähmlich alsdenn. S. Die Bürger werden daher vermöge ihrer Gesetze durch und durch Friede unter einander halten. G. Sehr. S. Wenn diese nun selbst

nichts feindseliges gegen einander unternehmen, so stehet auch nicht zu befürchten, daß jemahls ein anderer Staat gegen sie etwas unternehmen, oder sie unter einander in Zwistigkeit bringen werde. G. Freylich nicht. S. Alle die kleinen Uibel indessen, wovon sie bey dieser Verfassung außerdem noch frey seyn können, mag ich nicht hernennen, weil es ungeziemend seyn würde, nähmlich jene niedrige Schmeicheley der Armen gegen die Reichen, alle jene Bedrängnisse und Kümmernisse, die die Erziehung der Kinder, und die Bemühungen nach Geld und Gut begleiten, weil dieses ein nothwendiges Bedürfniß zur Unterhaltung der Sklaven ist, und das einige dadurch zu erhalten suchen, daß sie ausleihen, andere daß sie ihre Schuld ableugnen, und sonst alle und jede Wege einschlagen, um eine Beylage von Vermögen zu erhalten, die sie ihren Weibern und Sklaven übergeben, um damit zu wirthschaften. Wie zahlreich, lieber Freund, ja wie auffallend sind nicht die Beweise einer kleinfügigen und unedlen Seele, die solche Bestrebungen nach sich ziehen, und die zu unwürdig sind, als daß man davon redet! G. Das muß auch einem Blinden einleuchten. S. Von allen diesen Jämmerlichkeiten werden unsere Bürger frey und ledig seyn, sie werden das glücklichste Leben führen, ein glücklicheres, als selbst den olympischen Siegern zu Theil wird. G. In wie fern? S. Weil diese nur einen einzigen Theil derjenigen Glückseligkeit besitzen, die die unsrigen genießen. Denn sowohl der Sieg unserer Krieger ist rühmlicher, als auch ihre Unterhaltung reichhaltiger ist. Sie tragen

nähmlich einen Sieg davon, an dem das Wohl des gesammten Staats haftet. Nahrung nebst allem übrigen, so viel das Leben braucht, wird sowohl ihnen als ihren Kindern dargereicht, und Belohnungen empfangen sie von ihrem Staate: so leben sie, und wenn sie sterben, erhalten sie ein würdiges Begräbniß. G. Ja das sind alles sehr schöne Vortheile.

S. Nun erinnere dich, daß uns in einem der obigen Theile unserer Rede jemand, ich weiß nicht wer, durch den Vorwurf bestürzt zu machen suchte *), daß wir die Krieger nicht sehr glücklich machten, da sie von alle den Herrlichkeiten, welche die übrigen Bürger besitzen könnten, nichts hätten. Wir antworteten aber, daß wir diesen Punkt ein andermahl, wo sich dazu Gelegenheit fände, untersuchen wollten; für jetzt machten wir die Krieger nur zu Kriegern, und den Staat, so viel wir könnten, zum glücklichsten Staate: bildeten aber dieses Glückselige nicht so, daß wir nur auf eine einzige Gattung von Menschen im Staate Rücksicht nehmen. G. Ich erinnere mich. S. Nun was dünkt dich denn von dem Leben unserer Schutzdiener, welches sich uns viel rühmlicher und besser, als selbst das Leben der olympischen Sieger, zeigte? Kann es wohl neben das Leben der Schuster, oder jeder andern Art von Künstlern, oder auch gegen das Leben der Feldbauer zu stehen kommen? G. Das scheint mir nicht. S. Allein, wenn, —

*) S. viertes Buch im Anf. Ablm.

es ist billig, daß ich auch hier wiederhole, was ich schon dort sagte, — wenn der Staatsbeschützer sein Glück auf die Art suchen will, daß er dabey kein Beschützer des Staats mehr seyn kann, und wenn er sich mit einem so gemessenen und festgegründeten Leben, das, wie wir angenommen haben, das beste ist, nicht begnügen lassen will, sondern eine wahnsinnige und kindische Meinung von Glückseligkeit ihn anwandelt, und er sich dadurch fortreißen läßt, vermöge seiner Gewalt über alles im Staate zu schalten und zu walten: so wird er erfahren, daß Hesiod in der That bey Sinnen war, als er sagte, „die Hälfte sey wohl einmahl mehr, „als das Ganze *)." G. Wenn er meinem Rathe folgt, so bleibt er bey der Lebensart seines Standes. S. Du bist also nicht dawider, daß die Weiber mit den Männern gemeinschaftlichen Antheil nehmen, so wie ich denselben beschrieben habe, sowohl was die Erziehung, als was die Kinder und auch die Beschützung der übrigen Bürger betrifft? daß sie gemeinschaftlich im Staate bleiben, gemeinschaftlich in den Krieg ausziehen, und gleich Hunden, gemeinschaftlich Wache halten und erjagen, und nach beßtem Vermögen alles in aller Absicht gemeinschaftlich thun müssen? Und daß,

*) Hesiod. Werke und Tage, 40. Der Sinn dieser Anwendung ist: er wird einsehen, daß er besser gethan hätte, wenn er mit dem ihm zugemessenen Theile von Vortheilen zufrieden gewesen wäre. Sämmtliche Güter des Staats, wenn er alle auf einmahl an sich reißt, sind ihm weniger werth, als ein theilmäßiger Genuß auf immer.

wenn sie dieses thun, sie am beßten handeln, und daß diese Gemeinschaftlichkeit des weiblichen Geschlechts mit dem männlichen, so weit nähmlich die Natur beyde zum gegenseitigen Verhältniß geschaffen hat, nicht widernatürlich sey? G. Ich habe nichts dawider.

S. Nun so bleibt uns denn noch das auszumachen übrig, ob es auch unter den Menschen möglich sey, so wie es bey den übrigen lebendigen Geschöpfen Statt findet, daß diese Gemeinschaftlichkeit eintrete; und in wie fern es möglich sey. G. Du bist mir vorgesprungen, indem du sagst, was ich vorzubringen Willens war. S. Was nähmlich die Angelegenheiten im Kriege betrifft, so ist klar, auf welche Art sie kriegen werden. G. Wie? S. Daß sie gemeinschaftlich kämpfen, und von ihren Kindern mit in den Krieg nehmen werden, so viel derselben mannhaft sind, damit diese, gleich den Kindern der übrigen Künstler, diese Dinge anschauen, die bey erwachsenem Alter auch die Gegenstände ihrer Kunst seyn müssen, außer dem Anschauen der Sache müssen sie aber auch noch zur Hand gehen, und sich brauchen lassen in allen Verrichtungen des Krieges, ihren Vätern und Müttern aufwarten. Oder sind dir keine Hülfleistungen der Art bey den übrigen Künsten bekannt? z. B. wie lange Zeit die Kinder der Töpfer zuvor handlangen, und dabey auf die Arbeit sehen, ehe sie selbst ihre Finger gebrauchen, um Töpfe zu formen? G. O ja. S. Sollten etwa jene ihre Kinder sorgfältiger anführen müssen, als unsere Schutzdiener die ihrigen in dem, was sie durch Erfahrung und Zusehen ler-

nen müssen? G. Das wäre ja lächerlich. S. Vielmehr kämpft jedes Thier um so vorzüglicher, wenn seine Zeuglinge dabey sind. G. Just so. Indessen, o Sokrates, ist nicht wenig Gefahr, daß, wenn sie unglücklich sind, welches im Kriege gar leicht geschiehet, sie ihre Kinder mit sich selbst zu Grunde richten, und dadurch machen, daß der ganze übrige Staat sich nicht wieder aufrichten kann. S. Du redest wahr. Allein glaubst du den erstlich, daß alles so eingerichtet werden müsse, daß man sich niemahls in Gefahr begibt? G. Keinesweges. S. Wie aber, wenn man je einmahl in Gefahr gehen muß, ist es nicht in eben dem Falle, wo die, welche die Sache nach Wunsch ausrichten, vollkommner dadurch werden? G. Ja offenbar. S. Oder glaubst du, daß sehr wenig darauf ankomme; und es gar keiner Gefahr werth sey, ob die Kinder, die einst kriegerische Männer werden sollen, die Dinge des Krieges mit ansehen, oder nicht? G. Nein, sondern es kommt sehr darauf an in Rücksicht auf das, was du anführst. S. So wird man es denn so machen müssen, daß man die Kinder zwar Zuschauer des Krieges seyn läßt, aber zugleich ihre Sicherheit bewirkt: und so wird alles wohl gehen, nicht wahr? G. Ja. S. Nun aber werden doch erstlich ihre Väter nicht stumpfsinnig seyn, sondern zum voraus einsehen, so weit Menschen dieses können, was für Streitkämpfe alle gefährlich sind, oder nicht. G. Billig. S. In einige werden sie ihre Kinder also mitnehmen, vor andern werden sie dieselben bewahren. G. Mit Recht. S. Und zu Leitern werden sie ihnen auch nicht die schlechtesten

Menschen beygesellen, sondern solche, die wegen ihrer Erfahrung und Jahre tüchtig sind, sie zu führen, und ihrer zu warten. G. Das geziemt sich.

S. Allein, werden wir einwenden, vielen ist doch vieles wieder alle Erwartung begegnet! G. Ja wohl. S. In Absicht auf dergleichen Fälle, lieber Freund, ist es nöthig, daß wir die Kinder von erst an beflügeln, damit, wenn eine Noth kommt, sie durch den Flug entwischen. G. Wie meinst du? S. Auf Pferde werden wir sie setzen müssen von ihrer ersten Jugend an, reiten müssen sie lernen auf Pferden, und zum Anschauen des Krieges muß man sie führen nicht auf wilden oder unbändigen, sondern auf höchst schnellen und zügelfolgenden Pferden. Denn auf die Art werden sie das Werk ihres Berufs um so besser ansehen und mit der größten Sicherheit, wenn es Noth thut, gerettet werden, indem sie ihren bejahrteren Anführern folgen. G. Du scheinst mir richtig zu reden.

S. Wie soll es aber nun mit den Dingen des Krieges gehalten werden? Wie sollen deine Streiter sich sowohl gegen einander, als gegen die Feinde betragen? Ist das richtig, was mir scheint, oder nicht? G. Sage, was? S. Wenn einer unter ihnen die Schlachtordnung verlassen, oder seine Waffen weggeworfen, oder sonst dergleichen etwas aus Feigheit gethan hat, muß ein solcher denn nicht zum Künstler oder Feldbauer gemacht werden? G. Ja wohl. S. Wer sich hingegen von dem Feinde lebendig hat greifen lassen, muß man den, auch wenn der Feind ihn umsonst zurückgeben wollte, nicht lieber fahren lassen, damit jener mit seiner Beute

mache, was ihn gefällt? G. Offenbar. S. Wer sich hingegen brav bewiesen und rühmlichst ausgezeichnet hat, scheint es dir denn nicht, daß dieser zuerst auf dem Schlachtfelde von den mitstreitenden Jünglingen und Kindern, von jedem besonders, mit einem Siegeskranze beehrt werden müsse, oder nicht? G. Mir scheint es. S. Ferner, daß sie ihm die rechte geben? G. Auch dieses. S. Allein dieß, glaube ich, scheint dir noch nicht. G. Welches. S. Daß jeder einzelne ihm einen Kuß gibt und empfängt. G. Vor allen Dingen. Und ich füge zu dieser Verordnung noch hinzu, daß, so lange sie in diesem Feldzuge sind, es Niemanden erlaubt sey, einem solchen es abzuschlagen, wenn er ihn libkosen will, damit er auch durch die Liebe, die er gegen eine Person vom weiblichen oder männlichen Geschlechte trägt, um so muthiger sey, den Sieg zu erringen. S. Schön! Wir haben auch schon oben gesagt, daß dem Tapfern mehrere Beylager frey stehen müssen, als andern, und daß er sich vor andern oft zu solchen Liebessachen werde entschließen dürfen, damit die zahlreichste Nachkommenschaft eben von solchen entstehe. G. Das haben wir gesagt. S. Ja selbst nach dem Ausspruche Homers ist es billig, daß alle tapfere unter den jungen Kriegern auch auf die Weise beehrt werden. Homer sagt nähmlich, daß Ajax, nachdem er sich im Kampfe rühmlich gehalten, mit einem ganzen Ochsenrücken beehrt sey: ein Geschenk, was einem jugendlichen und tapfern Helden ganz angemessen ist, durch welches, außer der Ehre, die ihm dadurch erwiesen wird, zugleich seine Stärke wachsen

kann. G. Höchst richtig. S. Wir werden also dem Homer hierin folgen. Denn auch wir werden bey Opfermahlzeiten und allen dergleichen festlichen Freuden die Tapfern, nach dem höhern oder mindern Grade der Tapferkeit, den wir an ihnen erkennen, mit Lobgesängen und den eben angeführten Belohnungen beehren; und dazu ihnen die Plätze der Ehre einräumen, und mehr Fleisch und Speisen ihnen vorsetzen, als andern, damit wir die Tapfern sowohl des männlichen als weiblichen Geschlechts zugleich ehren und üben. G. Vortrefflich. S. Gut; wenn aber unter denen, die auf dem Schlachtfelde geblieben sind, einer sich bis in den Tod rühmlichst gehalten hat, muß man denn von diesem nicht zuerst sagen, daß er vom goldnen Geschlechte sey? G. Vor allen andern. S. Aber sollen wir nicht auch dem Hesiodus glauben, welcher sagt, daß diejenigen, welche von diesem Geschlechte sterben, nach ihrem Tode zu reinen Geistern der Erde vollendet werden, die höchst wohlthätig sind, Unglück abwenden, und der sterblichen Menschen Schutzengel sind *)? G. Ja wir können ihm glauben. S. Wir mögen also das Orakel befragen, wie man die seligen und göttlichen Menschen verehren müsse, und durch was für Zeichen der Ehrerbiethung, und nach der Erklärung des Gottes werden wir denn auch die unsrigen verehren. G. Warum sollten wir das nicht? S. So werden wir sie denn auch in allen folgenden Zeiten als Schutzgeister verehren, und bey ihren Grabmählern unsere Gebethe an sie richten. Eben dieses werden wir auch

*) T. und W. B. 1.

alsdann verordnen, wenn jemand vor Alter, oder auf sonst eine Art, aus diesem Leben abscheidet, und sich während seines Lebens den Ruhm einer ausnehmenden Tugend erworben hat. G. Das ist ja billig.

S. Wie nun? auf welche Art sollen sich unsere Streiter gegen die Feinde betragen? G. Worin? S. Zuerst in Absicht der Sklaverey: scheint es dir wohl billig, daß Griechen griechische Städte in Sklaverey bringen, oder muß man dieses, auch wenn ein Barbar es thun will, nach beßtem Vermögen zu verhindern suchen, und festsetzen, daß das Geschlecht der Griechen überhaupt verschont bleibe, und man sich nur vor der Knechtschaft der barbarischen Völker in Acht zu nehmen habe? G. Es ist in aller und jeder Rücksicht ihr Vortheil, diese Schonung zu beweisen. S. Daher dürfen sie selbst keinen Griechen als Sklaven besitzen, und den übrigen Griechen müssen sie eben dieses rathen. G. Ja sehr. S. Auf die Weise werden sie sich vielmehr mit vereinigter Macht den barbarischen Völkern entgegensetzen, sich aber selbst unter einander nicht angreifen. Wie aber? Ist es rühmlich oder nicht, daß sie nach Besiegung der Feinde die Leichnahme ausziehen, ausgenommen, daß sie ihnen die Waffen nehmen? Dieß ist nähmlich ein guter Schein für die Feigen, daß sie auf keinen losgehen, der sich noch wehren kann, gleich als thäten sie einen Theil ihrer Schuldigkeit, wenn sie sich unter erblaßten Leichnamen herumtummeln. Schon manches Kriegesheer ist wegen einer solchen Raubsucht zu Grunde gegangen. G. Ja wohl. S. Scheint

es nicht niederträchtig und gewinnsüchtig, einen Todten zu beplündern, und zeugt es nicht von einer weibischen und kleinen Seele, den Leichnam des Verstorbenen für seinen Feind zu halten, nachdem der Feind selbst davon geflogen, und nur das Werkzeug, wodurch er kämpfte, zurückgeblieben ist? Oder glaubst du, daß die so handelnden es anders wie die Hunde machen, welche auf die Steine, womit sie geworfen sind, grimmig losfahren, ohne den anzufassen, der ihm geworfen hat? G. Das unterscheidet sich im geringsten nicht. S. Fahren lassen müssen also unsere Krieger die Todtenplünderungen, und dem Feinde nicht wehren, ihre Sachen wegzunehmen. G. Fahren lassen, beym Jupiter, ja. S. So werden wir denn ja auch wohl keine Waffen in die Tempel tragen, um sie der Gottheit zur Ehre aufzuhängen; besonders keine Waffen von Griechen, wenn wir anders die Wohlgewogenheit gegen die übrigen Griechen nicht ganz in den Wind schlagen wollen. Vielmehr werden wir uns scheuen müssen, einen Tempel dadurch zu beflecken, daß wir Rüstzeug des Krieges von unsern Landsbrüdern in denselben tragen, wenn anders nicht das Orakel des Gottes das Gegentheil befielt. G. Vollkommen wahr.

S. Allein was dünkt dich in Absicht der Abnehmung griechischer Felder, und der Verbrennung der Häuser, — wie sollen sich deine Krieger gegen ihre Feinde hierin betragen? G. Ich möchte gern hören, daß du hierüber deine Meinung offenbartest. S. Nun mir scheint denn, daß weder das Eine noch das Andere geschehen müsse, und man sich

damit begnüge, die Früchte des Jahrs wegzunehmen. Und soll ich dir sagen, warum? G. O ja. S. Es scheint mir, daß gleich wie Krieg und Aufruhr zwey verschiedene Nahmen sind, diese Nahmen auch zwey verschiedene Sachen bezeichnen, die auf zwey unter sich verschiedene Gegenstände gehen. Ich sage zwey: nähmlich das Eine ist das uns Einheimische und mit uns Verwandte; das Andere ist das Nichtangehörende und Fremde. Die Feindschaft unter den Einheimischen nennt man Aufruhr; die Feindschaft mit Auswärtigen Krieg. G. Du redest nichts, was nicht Art hätte. S. So siehe denn, ob auch dieses nach Art geredet ist. Ich nehme nähmlich an, daß das griechische Geschlecht an sich selbst gegen sich selbst einheimisch und unter sich verwandt sey; dem Geschlechte der Barbaren aber fremd und nicht angehörend. G. Schön. S. Wenn also Griechen mit Barbaren, und Barbaren mit Griechen kämpfen, so werden wir sagen, daß sie kriegen, und daß sie nach der Natur Feinde des Krieges sind, und die Feindschaft selbst werden wir Krieg nennen müssen: daß hingegen, wenn Griechen gegen Griechen etwas dergleichen vornehmen, sie zwar von Natur Freunde sind, aber daß Griechenland wegen eines solchen Vorfalls gleichsam kränkle und im Aufruhr sey. Und eine solche Feindschaft ist Aufruhr zu nennen. G. Ich bin nicht dawider, daß man dieses so annehme. S. Nun so bedenke denn, wenn in einem solchen Aufstande, den wir so eben beyde Aufruhr genannt haben, wo etwas dergleichen vorfällt, und ein Staat unter sich uneins wird, die eine Parthey der andern Aecker verheeren und ihre Häuser

verbrennen wollte, wie verderblich der Aufruhr sich alsdann zeigen, und wie weder die eine noch die andere Parthey etwas von Staatsfreundschaft beweisen würde! Denn gewiß, sie würden es nie wagen, das mütterliche Land, was sie nährt, kahl zu machen, sondern die Sieger sich bescheiden, den Besiegten nur die Früchte zu nehmen, und sich gegen dieselben als solche fühlen, mit denen sie sich wieder aussöhnen könnten, und nicht ewig kriegen würden. G. Eben diese Gesinnung ist mildern Menschen viel mehr angemessen, als jene.

S. Wie nun? der Staat, den du erbauest, soll er nicht griechisch seyn? G. Das muß er. S. Daher auch die Bürger gütig und milde? G. Sehr. S. Aber auch Freunde der Griechen, die Griechenland eben so wohl für ihr gemeinschaftliches Vaterland halten, als sie mit den übrigen dieselben Heiligkeiten der Religion haben werden? G. Ja sehr. S. Werden sie daher die Zwistigkeit gegen die Griechen, als ihre Anverwandten, für Aufruhr halten, und ihr also nicht den Nahmen Krieg geben? G. Das werden sie nicht. S. Sie werden also gegen Griechen Feindschaft haben, als gegen solche, mit denen sie sich wieder auszusöhnen gedenken? G. Ja wohl. S. Sie werden sie mit Güte zur Erkenntniß bringen, sie nicht mit der Sklaverey bestrafen, oder ihnen das Leben nehmen; als Zurechtweiser, und nicht als kriegerische Feinde werden sie sich beweisen. G. Just so. S. Als Griechen werden sie daher auch nicht Griechenland kahl machen, noch Behausungen verbrennen; noch für ausgemacht halten, daß alle Einwohner einer jeden Stadt, es

seyn Männer oder Weiber oder Kinder, ihre Feinde sind, sondern in jedem Falle werden sie nur wenige als Feinde betrachten, nähmlich die Urheber der Feindschaft. Und aus allen diesen Gründen werden sie weder das Land derselben zu verheeren Lust haben, da die meisten doch ihre Freunde sind, noch die Häuser zu Grunde richten; sondern die Feindschaft nur so weit gehen lassen, als nöthig ist, daß die Schuldigen von den Unschuldigen, die um jener willen leiden müssen, zur Strafe gezogen werden. G. Ich bekenne, daß unsere Bürger gegen die Feinde sich also betragen; gegen die Barbaren hingegen so, wie sich jetzt die Griechen unter einander betragen. S. So können wir also unsern Schutzwächtern des Staats auch dieses Gesetz geben, daß sie weder Felder verwüsten, noch Häuser verbrennen? G. Das können wir, und annehmen, daß sowohl dieses, als die vorhergehenden Gesetze sehr gut sind.

Allein du scheinst mir, o Sokrates, wenn man dich so fortreden lässet, nie wieder an das denken zu wollen, was du im vorhergehenden bey Seite setztest, und warum du eben alles dieses bisher angeführt hast, an den Punkt nähmlich, daß es auch an sich möglich sey, daß ein solcher Staat wirklich wird, und auf welche Art er wohl je möglich werden könne. Denn gesetzt, daß ein solcher Staat seyn kann, so werden freylich alle die Vortheile in ihm Staat finden, auch die du nicht mit angeführt hast; ich meine nähmlich, daß sie auch gegen die Feinde am siegendsten streiten werden, weil sie sich am wenigsten einander im Stiche lassen würden, indem sie sich als Brüder, Väter und Söhne unter einan-

der erkennen, und eben diese Nahmen sich einander zurufen. Wenn aber auch noch das Weib mit stritte, es sey nun in denselben Reihen und Gliedern, oder auch hinter das Heer der Männer gestellt, um den Feinden desto mehr Furcht einzujagen, und um sich nur ihrer Hülfe zu bedienen, wenn die Noth einmahl eintritt, so weiß ich, daß sie hiedurch in aller Absicht unüberwindlich seyn würden. Auch sehe ich wohl, was für Güter alle sie noch im Frieden genießen würden außer denen, die du angeführt hast. Allein du kannst glauben, daß ich mit dir annehme, daß alle diese Vortheile, ja noch unzählige andere, Statt finden würden, sobald nur eine solche Staatsverfaßung an sich selbst wirklich vorhanden wäre: daher rede nur nicht weiter davon; sondern wir müssen uns jetzt eben hievon zu überzeugen suchen, daß die Sache möglich sey, und in wie fern sie möglich sey, das Uibrige hingegen wollen wir fahren lassen.

S. Plötzlich machst du da, wie in einem Auflauf, einen Anfall auf meine Rede, und willst nicht erlauben, daß ich zum Kriege anrüste. Vielleicht merkst du auch nicht, daß, da ich zwey Wellen kaum entwischt bin, du jetzt die größte und gewaltsamste von drey Wellen auf mich wälzest. So bald du diese erst siehest und brausen hörst, wirst du es mir gern zu Gute halten, daß ich mit gutem Grunde vorhin abgeneigt war, und mich scheuete, von einer so abenteuerlichen Sache zu reden, und ihre Untersuchung zu beginnen. S. Je mehr du dergleichen sagst, um so weniger werde ich dich frey lassen, ohne daß du mir erklärst, in wie fern eine solche

Staatsverfassung an sich selbst hervorgebracht werden könne. Rede also, und zaudere nicht. S. Nun so müssen wir uns denn zuerst daran erinnern, daß die Untersuchung der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, was nähmlich beydes sey, uns bis hieher gebracht hat. G. Das müssen wir. Allein was soll dieß? S. Nichts! indessen wenn wir gefunden haben, was die Gerechtigkeit ihrer Beschaffenheit nach sey, werden wir uns alsdann auch zu der Foderung berechtigt glauben, daß der gerechte Mann von eben derselben in Nichts abweiche, sondern durch und durch so sey, wie die Gerechtigkeit in sich selbst ist? oder werden wir schon gern zufrieden seyn, wenn er derselben nur möglichst nahe kommt, und vor andern die meisten Aehnlichkeiten davon in sich hält? G. Hiemit werden wir gern zufrieden seyn. S. Um ein Vorbild zu haben, untersuchten wir daher, was die Gerechtigkeit an und für sich selbst sey, und wie ein gerechter Mann beschaffen seyn würde, so bald er da wäre; eben diese Untersuchung richteten wir auf die Ungerechtigkeit, und auf das höchste Beyspiel eines Ungerechten, damit, indem wir auf jene zurück sähen, wie sie sich in Absicht der Glückseligkeit und des gegenseitigen Zustandes uns zeigten, wir uns gedrungen fühlten, auch in Absicht auf uns selbst zu gestehen, daß, wer jenen beyden Mustern am ähnlichsten wäre, auch das ähnlichste Schicksal mit ihnen haben würde. Hingegen stellten wir die Untersuchung nicht deßwegen an, damit wir erwiesen, daß dergleichen wirklich zu machen möglich sey. G. Das ist wahr, was du da sagst. S. Glaubst du nun, daß ein Mahler weni-

ger

ger trefflich sey, der ein so unvergleichliches menschliches Bild mahlte, als man sich bey dem schönsten Menschen etwa denken kann, und alle Züge der Schönheit in dieses Bild hinreichend übertrüge, aber zugleich nicht beweisen könnte, daß das Daseyn eines solchen Menschen auch möglich sey. G. Beym Jupiter, ich nicht. S. Wie nun? Zeichneten nicht auch wir durch unsere Rede das Muster zu einem guten Staate? G. Ja wohl. S. Dünkt es dich nun wohl, daß wir deßwegen weniger richtig reden, wenn wir nicht auch erweisen können, daß es möglich sey, einen Staat so anzulegen, wie es beschrieben wurde? G. Gar nicht.

S. Mit der Wahrheit dieser Sache ist es daher just so. Wenn wir indessen, dir zu gefallen, auch darauf denken sollen, daß wir zeigen, in wie fern und in Rücksicht auf was ein solcher Staat wohl besonders möglich sey, so mußt du mir in Absicht auf einen solchen Beweis eben das eingestehen. G. Was? S. Ist es möglich, daß etwas just so ausgeführt werde, wie es beschrieben ist; oder bringt es die Natur so mit sich, daß die Ausführung weniger, als die Beschreibung, die Wahrheit erreiche, wenn jemand es auch nicht glauben sollte? Gestehest du mir dieses nun so ein, oder nicht? G. Ich gestehe ein. S. So zwinge mich also auch nicht, zu zeigen, daß, wie ich die Sache durch meine Rede beschrieben habe, sie eben so auch ganz und gar in der Ausführung seyn könne: vielmehr, wenn ich nur zu finden im Stande bin, wie ein Staat so eingerichtet seyn könne, daß er der gegebenen Beschreibung höchst ähnlich sey, so

erlaube, daß ich ausgefunden zu haben bekenne, was du verlangst, daß diese Sache nähmlich ein mögliches Daseyn habe. Wenn ich dir dieses gewährte, würdest du denn nicht zufrieden seyn? Ich wenigstens würde zufrieden seyn. G. Ja auch ich.

S. Nach dem bisherigen, scheint es, müssen wir nun untersuchen, und erweisen, was wohl jetzt in den Staaten hauptsächlich fehlerhaftes geschiehet, warum sie nicht so gut verwaltet werden; und durch welche kleine Abänderung ein Staat wohl zu dieser Art von vollkommener Einrichtung gelangen möchte. Diese Abänderung betrifft vornähmlich einen einzigen Punkt, wo nicht zwey, wo nicht mehrere, doch gewiß nur sehr wenige der Zahl nach, und sehr unbeträchtliche in Absicht auf ihre Wirkung. G. Ja in aller Absicht. S. Nur ein einziges abgeändert, und ich glaube zeigen zu können, daß sich alles umkehren würde. Indessen ist dieses eine weder unbeträchtlich, noch leicht, aber möglich. G. Welches? S. Jetzt bin ich eben bey dem, was ich mit der größten Welle verglich. Es soll heraus gesagt werden, wenn auch ein Spötter durch einen Strohm von Gelächter, wodurch er seinen Eckel offenbart, mich, wie eine Welle, offenbar verschlingen wollte. Merke, was ich sagen will. G. Sage her. S. Wenn nicht entweder die Philosophen in den Staaten das königliche Regiment führen, oder die jetzt so genannten Könige und Gewaltigen im echten und völligen Verstande philosophiren werden, und diese beyden Kräfte, der Staatskunst nähmlich und

Philosophie, in demselben zusammen treffen, und nicht viele menschliche Charakter solcher, die jetzt zu dem einen oder andern, mit Beyseitsetzung des zweyten, schreiten, ohne alle Ausnahme ausgeschlossen werden: so können, lieber Freund Glaukon, die Uibel in den Staaten nie gelindert werden; ich glaube, nicht einmahl unter dem menschlichen Geschlechte. Ja selbst diese Staatsverfassung, die unsere Rede bis dahin vorgezeichnet hat, wird nie eher zur Geburt kommen, so weit sie sonst möglich wäre; noch das Licht der Sonne erblicken. Aber eben dieses ist es auch, was mich schon längst so abgeneigt gemacht hat, davon zu reden, weil ich sahe, wie sehr es wider die gewohnte Meinung anstossen würde. Denn es ist eben so leicht nicht, einzusehen, daß sonst kein Staat von anderer Art glücklich seyn kann, weder in Rücksicht auf die einzelnen Bürger, noch aufs Ganze. G. Ja, Sokrates, du hast einen solchen Ausspruch und Erklärung hingeworfen, bey dessen Aeußerung du leicht denken konntest, daß gar viele, und zwar keine schlechte Helden unserer Zeit, nach Hinwerfung ihrer Kleider, entblößt mit den Waffen in der Hand, die einem jeden der Zufall darreichen kann, in gemeßner Rüstordnung sich gegen dich stellen würden, als Leute, die Wunderdinge auszurichten gedenken. Wenn du diese nicht durch die Gründe deiner Rede abtreibst, und ihnen entschlüpfst, so wirst du in der That mit Spott und Hohnlachen gezüchtigt werden. S. Und hast du mir dieses nicht gemacht? G. Daran that ich

ja wohl. Indessen will ich dich nicht verrathen, sondern vertheidigen, wodurch ich nur kann. Ich kann dieses aber durch Neigung zu dir, und durch Zureden: und vielleicht möchte ich auf deine Fragen wohl mit mehr Nachsinn antworten, als jeder andere. Da du also einen solchen Gehülfen hast, so versuche denn den Ungläubigen zu erweisen, daß die Sache sich wirklich so verhalte, wie du sie vorstellst.

S. Ich muß denn wohl versuchen, nachdem du mir eine so mächtige Beyhülfe des Streits anbietest. Ich halte es daher für nothwendig, daß, wenn wir diesen Helden, die du nennst, entwischen wollen, wir ihnen genau angeben, was für welche wir Philosophen nennen, von denen wir zu behaupten wagen, daß sie regieren müssen, damit, wenn diese erst deutlich ins Licht fallen, man die Sache um so besser verfechten kann, indem man zeigt, daß eben diese von der Natur bestimmt sind, die Philosophie zu behandeln, und in dem Staate alles zu lenken: daß hingegen die übrigen nichts von diesen Sachen anrühren dürfen, sondern der Leitung jener folgen müssen. G. Es wäre wohl Zeit, dieses nun anzugeben. S. Nun wohl! folge mir hieher, ob wir etwa die Sache hiedurch zugleich hinreichend ausfinden möchten. G. Nun zu! S. Wird es nöthig seyn, daß ich dich erinnere, oder erinnerst du dich selbst, daß, wenn man von einem sagt, er liebe etwas, und man redet genau, man von ihm nicht annehmen darf, daß er einen Theil der Sache liebe, den andern aber nicht, sondern daß er sie ganz liebkose? G.

Es scheint, du mußt mich daran erinnern; denn ich bin mir dessen eben nicht bewußt. S. Jedem andern, Glaukon, würde es anstehen, so zu reden, wie du redest. Aber ein Kunsterfahrner in Liebessachen sollte wenigstens doch wissen, daß alle und jede Jünglinge, die nur in der Blühte der Jahre sind, den Knabenliebenden Erasten ohne Unterschied so oder so reizen und rühren, indem sie alle der Wartung und Liebkosung würdig zu seyn scheinen. Oder macht ihr es etwa mit den schönen Jünglingen nicht so? Der eine wird von euch gepriesen, weil er eine aufgehende Nase hat, und deßwegen anmuthig heiter (graziös) genennt wird; eines andern Adlernase, sagt ihr, sey königlich; einem dritten, dessen gerade Nase das Mittel zwischen diesen beyden hält, legt ihr das vollkommenste Ebenmaaß bey: die schwarzbraunen sind mannhaft anzusehen; die weißen aber, sagt ihr, sind Kinder der Götter. Ja selbst der Nahme des Dunkelblassen — ist er wohl, was meinst du, von einem andern als einem Erasten erfunden; der die Bläße durch diesen Nahmen zu veredeln sucht, und sie sich gern gefallen läßt, wenn sie sich nur zur Blühte der Jahre geselle? Und mit einem Worte, ihr laßt keinen schönen Vorwand ungebraucht, keinen gefälligen Nahmen unausgesprochen, damit ihr nur keinen einzigen der Jünglinge, die in der Blühte ihrer Jahre stehen, verwerfen dürfet. G. Wenn du auf mich anwenden willst, was du von den Liebhabern überhaupt sagst, daß sie es so machen, so lasse ich es geschehen, damit die Rede fortgehen kann. S. Ferner, siehest du nicht, daß

die Liebhaber des Weins es eben so machen? daß sie jeden Wein unter jedem Scheine loben? G. Ja wohl. S. Auch an den Ehrsüchtigen, glaube ich, kannst du bemerken, daß, wenn sie nicht Oberbefehlshaber seyn können, sie das Regiment über einen Theil suchen; und, wenn sie nicht von den Großen und Angesehensten geehrt werden, zufrieden sind, wenn nur geringe und gemeine Leute sie ehren, weil sie überhaupt nach Ehre lüstern sind. G. Augenscheinlich.

S. Nun antworte mir, ob dieß so sey, oder nicht. Wenn wir sagen, daß jemand eine Sache begehre, müssen wir denn sagen, daß seine Begierde auf das Ganze der Art gehe, oder nur auf einen Theil der Art, auf diesen, und nicht auf jenen? G. Auf die ganze Art. S. Eben so werden wir sagen, daß auch der Philosoph ein Begehrender nach Weisheit sey, nicht nach einer Art von Weisheit, und nach der andern nicht, sondern nach jeder Weisheit. G. Das ist wahr. S. Wer also gegen Künste und Wissenschaften verdrossen ist, besonders in der Jugend, wo er noch nicht zu sagen weiß, warum dieß gut, jenes schlecht sey *), den werden wir auch nicht lernbegierig, nicht Weisheitliebend nennen; so wie wir von einem, dem die Speisen aneckeln, weder sagen, daß er Hunger habe, noch daß er Speiselüstern, noch Speiseliebend, sondern daß er Speiseeckelnd sey. G.

*) Wo der Hunger nach jeder Kunst und Wissenschaft, nach allem, was zu lernen steht, gleich stark seyn soll, wie ein Hungriger keine Kost verachtet.

Ganz richtig werden wir das sagen. S. Wenn hingegen jemand Kunst und Wissenschaft in jeder Art gern schmecken will; und mit Lust zum Lernen schreitet, und sich nicht sättigen läßt, den werden wir nach dem gerechtesten Urtheile Weisheitliebend nennen, nicht wahr? G. Nun Philosophen von der Art wird es genug geben, die auch seltsam genug sind. Denn auch alle diejenigen, deren Augenlust auf alle Neuigkeiten geht, scheinen mir von der Art zu seyn, daß sie gern viel neues lernen. Auch fehlt es nicht an solchen, die alles zu hören lüstern sind, die denn auch unter die Philosophen gesetzt werden müssen. Leute, die zwar zu Unterredungen und Gesprächen von dieser Art zu kommen eben nicht Lust haben möchten, die aber gleich solchen, die ihre Ohren verdungen haben, alle Chöre der Sänger zu hören, nach allen Festen des Bacchus herumlaufen, und weder bey denen, die man in der Stadt, noch bey denen, die man auf dem Lande feyert, vermischt werden. Sollen wir nun alle diese, nebst andern, die diesen etwa gleichen, lernbegierig, ja auch die Handhaber der geringfügigsten Künste, Philosophen nennen *)? S. Gar nicht, sondern nur Philosophen des äußern Scheins. G. Welche nennst du denn die wahren Philosophen? S. Die, welche die Wahrheit zu beschauen lieben. G. Auch dieses ist richtig gesprochen. Allein wie verstehest du dieses eigentlich?

*) Der Sophist Hippias aus Elis rühmte in den olympischen Spielen von sich, daß er sich selbst Schneider, Schuster und Juwelirer ꝛc. sey. S. Platons Hippias im ersten Bande.

S. Es würde mir gar schwer fallen, dieses einem andern zu erklären. Von dir aber glaube ich, daß du mir so etwas, wie dieses, eingestehen werdest. G. Welches? S. Daß, da das Schöne dem Häßlichen entgegen gesetzt ist, schön und häßlich zwey Dinge seyen. G. Wie das nicht? S. Also, da es zwey Dinge sind, ist jedes von beyden Ein gewisses für sich. G. Auch das. S. Derselbe Grundsatz gilt in Absicht des Gerechten und Ungerechten, des Guten und Bösen, und aller sittlichen Hauptbegriffe dieser Art; jeder derselben ist, an und für sich genommen, ein Einzelnes; betrachtet man sie aber in ihrer gemeinschaftlichen Beziehung auf die Handlungen und Körper, so scheint jedes Einzelne dieser sittlichen Arten, wo es nur eintritt, vieles in sich zu halten *). G. Du redest richtig. S. In dieser Rücksicht unterscheide ich daher auf der einen Seite diejenigen, die du so eben Sehlüsterne, Liebhaber und Handhaber der Künste nanntest, und auf der andern Seite die, von denen wir jetzt reden, die wohl nur allein mit Recht Philosophen genannt werden können. G. Wie meinst du? S. Jene, die blos mit dem Ohr und Auge lüstern sind, ergötzen sich ja nur an schönen Tönen, schönen Farben, schönen Figuren, und an allen Werken, die die Natur oder Kunst von dieser Schönheit hervorbringt, da hingegen ihr Verstand ganz unvermögend ist, die

*) D. i. vielen Handlungen kommt der einfache Begriff des Gerechten, vielen Gegenständen der Begriff des Schönen zu, u. s. w.

Schönheit an und für sich, in ihrer wesentlichen Beschaffenheit zu erkennen, und sich daran zu belustigen. G. Ja das verhält sich so. S. Die aber vermögend sind, mit ihren Gedanken gleich auf das Schöne selbst zu gehen, und es an und für sich zu betrachten, möchten solche wohl nicht selten seyn? G. O sehr. S. Wer also gewisse Dinge als schön annimmt, von der Schönheit selbst aber weder eine Vorstellung hat, noch, wenn jemand einen Begriff davon in seine Erkenntniß bringen will, mit seinem Verstande folgen kann, scheint dir dessen Leben ein Traumgesicht oder ein Wachen zu seyn? Merke wohl! Träumen — ist es wohl etwas anders, als dieses, wenn jemand im Schlaf, oder beym Wachen sich einbildet, daß das, was einem andern ähnlich ist, demselben nicht ähnlich, sondern dasjenige selbst sey, dem es ähnlich ist? G. Ich wenigstens würde von einem solchen sagen, daß er im Traume begriffen sey.

S. Wie aber? Wenn jemand ganz im Gegentheil vom Erstern das Schöne an und für sich selbst sich vorstellt, und zu betrachten vermögend ist, sowohl das Schöne in seiner wesentlichen Beschaffenheit, als auch was daran Theil nimmt, und weder die theilnehmenden Dinge für das an sich selbst Schöne, noch das an sich selbst Schöne für die theilnehmenden Dinge hält — glaubst du auch von diesem, daß sein Leben nur ein Traumgesicht sey, oder ist es vielmehr ein Wachen? G. Ja wohl, ein Wachen. S. Können wir daher nicht die Einsicht dieses, als eines solchen, der richtig erkennt, mit Recht Wissenschaft nennen; die Vor-

stellung des andern hingegen Meinung, weil er über die Dinge nur meint? G. Ja sehr. S. Wie wenn aber ein solcher, von dem wir sagen, daß er nur meine und nicht erkenne oder Wissenschaft habe, bitter auf uns zufährt, und uns abstreiten will, daß wir die Wahrheit sagten, werden wir denn auch etwas haben, wodurch wir ihn besänftigen, und ihn ganz gemächlich überführen, daß es nicht Recht mit ihm stehe, doch ohne ihm die eigentliche Krankheit seiner Seele klar vorzuhalten? G. Besänftigen müssen wir ihn wohl. S. Nun so siehe dich denn um, was wir etwa zu ihm sagen. Oder willst du, daß wir auf diese Art die Sache von ihm herausbringen, indem wir ihm sagen, daß, wenn er etwas wüßte, Niemand ihm diese Wissenschaft beneiden, sondern daß wir sehr gern ihn betrachten würden als einen solchen, der etwas wüßte. Aber, würde ich mich weiter an ihn wenden, sage mir erst, wer erkennt, erkennt der Etwas, oder nichts? Nun antworte du mir an seiner Statt. G. Ich antworte, das er Etwas erkennet. S. Das da ist, oder das nicht da ist? G. Das da ist: denn wie könnte etwas erkannt werden, das nicht ist?

S. Dieß wißen wir also völlig, auch wenn wir es in noch mannigfaltigern Rücksichten betrachteten, daß das, was in jeder Absicht ist, auch in jeder Absicht erkennbar sey: was aber auf keine Weise ist, auch in jeder Art unerkennbar sey. G. Vollkommen wissen wir das. S. Gut! Wenn aber das Verhältniß einer Sache so wäre, daß sowohl ein Seyn als ein Nichtseyn von ihr gölte,

hielte sie denn nicht gewissermaaßen das Mittel zwischen dem, was im reinsten Verstande ist, und dem, was in aller Rücksicht nicht ist? G. Das Mittel. S. So ginge denn das Erkenntniß auf das, was ist, das Nichterkenntniß aber nach einer nothwendigen Folge auf das, was nicht ist. Aber für das, was zwischen diesen beyden das Mittel hält, müssen wir denn gleichfalls ein gewisses Mittel zwischen der Nichterkenntniß und Erkenntniß aufsuchen, wenn anders ein solches vorhanden ist. G. Ja wohl. S. Nehmen wir nun an, daß die Meinung etwas sey? G. Wie das nicht? S. Etwas, dessen Kraft von der Wissenschaft verschieden, oder dieselbe ist? G. Die davon verschieden ist. S. Meinung bezieht sich daher auf etwas anderes, und Wissenschaft auf etwas anderes, man mag diese beyden Dinge betrachten nach dem Vermögen, was sie gemeinschaftlich haben, oder ein jedes derselben nach seinem eigenthümlichen Vermögen. G. So ist es. S. Die Wissenschaft gehet also ihrer Natur nach auf das, was ist, es nähmlich zu erkennen, wie es das sey, was es ist. Allein, ich glaube, wir müssen die Sache vorher erst auf diese Weise aus einander setzen. G. Wie? S. Wir werden doch annehmen, daß die Kräfte eine gewisse Gattung der Dinge sind, welche wirklich sind, wodurch sowohl wir selbst dasjenige vermögen, was wir vermögen, als auch jedes andere wirkende Wesen vermag, das, was es etwa vermag. Ich sage, z. B., daß das Gesicht und das Gehör Arten von Kräften sind, wenn du danach begreifen kannst, was ich mit dem Ausdruck der Gattung

sagen will. G. Nun ich begreife. S. So höre denn, wie es mir hierüber scheint. Bey dem Vermögen sehe ich weder auf gewisse Farbe, noch Figur, noch auf sonst etwas dieser Art, wie es denn viele andere Gegenstände gibt, in deren Rücksicht ich einige Dinge so bey mir selbst von einander absondere, daß ich dieses von jenem, und jenes von diesem als unterschieden erkenne. Bey dem Vermögen hingegen sehe ich nur blos auf das, worauf es eigentlich gehet, und was es bewirkt. Und in so fern habe ich jedes Einzelne davon ein Vermögen genannt. Dasjenige Vermögen nun, was auf denselben Gegenstand sich beziehet, und dasselbe bewirkt, nenne ich dasselbe Vermögen; das hingegen, was auf einen andern Gegenstand gehet, und etwas Anderes bewirkt; ein verschiedenes Vermögen. Du aber? wie hältst du es? G. Eben so.

S. Nun wieder zu jenem, unvergleichlicher Mann. Was Wissenschaft betrifft — nennst du sie ein gewisses Vermögen, und zu welcher Gattung rechnest du sie? G. Zu derjenigen, die unter allen Vermögen das stärkste oder kräftigste enthält. S. Wie aber mit der Meinung? sollen wir sie für ein Vermögen halten, oder zu einer andern Gattung der Dinge hinrechnen? G. Gar nicht: denn Meinung ist nichts anders, als eben das, wodurch wir Meinungen zu haben vermögend sind. S Allein kurz vorhin gestandest du ja zu, daß Meinung nicht dasselbe sey, was Wissenschaft ist. G. Ja wie sollte denn auch jemand, der Verstand hat, das, was unfehlbar ist, mit dem, was nicht un-

fehlbar ist, jemahls für dasselbe halten? S. Schön! Offenbar gestehen wir also ein, daß Meinung etwas anderes sey, als Wissenschaft. G. Etwas anders. S. Jedes dieser beyden hat also seiner Natur nach in Beziehung auf einen verschiedenen Gegenstand ein verschiedenes Vermögen. G. Nothwendig. S. Die Wissenschaft beziehet sich doch nun wohl auf das, was ist, um zu erkennen, wie es mit dem, was ist, sey? G. Ja. S. Und von der Meinung sollen wir sagen, daß sie meine? G. Ja. S. Gehet ihr Erkenntniß auf dasselbe, was die Wissenschaft erkennt? und soll das Erkannte und das Gemeinte dasselbe seyn? oder ist dieses unmöglich? G. Unmöglich nach dem, was wir anerkannt haben. Wenn nähmlich Meinung und Wissenschaft, jedes von beyden ein unterschiedenes Vermögen von Natur hat in Beziehung auf verschiedene Gegenstände; wenn beyde Vermögen sind, jedes von beyden aber ein vom andern verschiedenes Vermögen, wie wir sagten: so findet es ja nach diesem nicht Statt, daß das Erkannte und Gemeinte dasselbe wäre. S. Wenn also das wirklich Daseyende das Erkennbare ist, wäre denn das, was gemeint wird, nicht etwas anders, als das wirklich Daseyende? G. Etwas anders. S. Meint also jemand etwas, das kein Daseyn hat? Oder ist es unmöglich etwas zu meinen, was doch nicht ist? Merke wohl. Wenn einer etwas meint zielt er denn mit seiner Meinung nicht wohin? Oder kann er auch meinen, und doch zugleich ein Nichts meinen? G. Unmöglich. S. Vielmehr wer meint, meint Ein gewisses? G. Ja. S. Nun

aber sagte man doch mit vollkommener Richtigkeit, daß ein Nichtseyendes nicht Ein gewisses, sondern ein Nichts sey. G. Ja wohl. S. Dem Nichtseyenden haben wir nun aber das Nichterkenntniß, so wie dem Seyenden das Erkenntniß zuerkannt. G. Mit Recht. S. Die Meinung gehet daher nicht auf das Seyende, und auch nicht auf das Nichtseyende. G. Freylich nicht. S. So wäre denn Meinung weder Nichterkenntniß noch Erkenntniß. G. Es scheint nicht.

S. Liegt Meinung nun außer den Schranken dieser beyden, so daß es entweder das Erkenntniß an Klarheit, oder das Nichterkenntniß an Dunkelheit übersteigt? G. Keins von beyden. S. Vielmehr scheint es dir denn, daß Meinung dunkeler als Erkenntniß, aber heller als Nichterkenntniß sey? G. Ja sehr. S. Wie wenn es nun zwischen beyden das Mittel hielte? G. Das thut es. S. Die Meinung wäre also das Mittel zwischen diesen beyden. G. Offenbar. S. Sagten wir nun nicht in dem Vorhergehenden, wenn etwas von der Art schiene, daß es zugleich an dem Seyn und an dem Nichtseyn Theil hätte, daß ein solches zwischen dem, was im reinen Verstande ist, uns zwischen dem, was ganz und gar nicht ist, in der Mitte stünde? und daß weder Wissenschaft noch Unwissenheit darauf, als auf seinen Gegenstand, gehen werde, sondern etwas, das zwischen Wissenschaft und Unwissenheit sich als ein Mittelding offenbaret? G. Richtig. S. Nun hat es sich uns doch gezeigt, daß das, was zwischen diesen beyden liegt, das sey, was wir Meinung nennen. G. Es hat sich so gezeigt. S. So wäre

uns denn noch dasjenige aufzufinden übrig, wie es scheint, was an beyden, sowohl am Seyn als am Nichtseyn, Theil nimmt, und was man doch nach einer richtigen Art weder das eine noch das andere im reinen Verstande nennen könnte: daß nun, wenn es sich uns zeigte, daß dieses eben das, was gemeint wird, sey, wir nach einem richtigen Urtheile einem jeden Vermögen seinen wahren Gegenstand zusprechen können, indem wir den beyden äußersten die äußersten, und dem Mittelvermögen die Mittelgegenstände bestimmen: oder meinst du nicht so? G. Eben so.

S. Nachdem dieses also zum Grunde liegt, mag derjenige, welchen wir uns hier als unsern Gegner vorstellen, reden und antworten! der nicht glaubt, daß etwas schön an und für sich selbst sey, und daß es gar keine gewisse Idee von dem Schönen an und für sich selbst gebe, die allezeit in derselben Beziehung auf dieselbe Art sich verhält, jener Sehlüsterne, der viele Dinge als schön annimmt, und es auf keine Weise zuläßt, wenn jemand sagt, daß das Schöne Ein gewisses sey, und so das Gerechte, und alles Uibrige auf dieselbe Weise. Ist nähmlich wohl, unvergleichlicher Mann, werden wir sagen, ist wohl unter diesen vielen schönen Dingen etwas, daß sich nicht auch als häßlich zeigen wird? Und unter den Gerechten etwas, das nicht auch ungerecht? und unter den heiligen, das nicht auch als unheilig erscheinen wird? G. Nein; sondern es kann nicht anders seyn, als daß sowohl die schönen Dinge selbst so oder so auch als häßlich erscheinen, nebst allen an-

dern, die deine Frage in sich faßt. S. Wie weiter? Findet es nicht eben so gut von vielen gedoppelten Dingen Statt, daß sie nicht weniger halb getheilt, als gedoppelt scheinen? S. Eben so gut. S. Und was die großen und kleinen, die leichten und schweren betrifft, kommt diesen Dingen der Ausdruck, den wir davon gebrauchen, wohl mehr zu, als das Gegentheil desselben? S. Nein; sondern jederzeit wird jedes einzelne dieser Dinge sowohl am einen als am andern Theil nehmen. S. Ist also jedes einzelne dieser vielen Dinge wohl mehr dasjenige, womit jemand es benennt, als es eben das auch nicht ist? S. Diese Dinge scheinen jenen doppelsinnigen Räthseln ähnlich, die man bey Gastmählern aufzulösen gibt, und besonders jener räthselhaften Aufgabe an die Knaben über den Steinwurf des Verschnittenen auf die Nachteule *), wobey die Anzeige räthselhaft ist, wie und worauf derselbe dieselbe geworfen habe. Denn auch diese Dinge sind doppelsinnig, und von keinem einzigen derselben kann man im gemeinen Verstande weder ein Seyn noch ein Nichtseyn sich einbilden, beydes zugleich nicht, und keins von beyden auch nicht.

S. Was

*) Das Räthsel war. Ein Mann, der kein Mann ist, der siehet und nicht siehet, hat geworfen und nicht geworfen, mit einem Steine, der kein Stein ist, einen Vogel, der kein Vogel ist, auf einem Baume, der kein Baum ist. „Ein einäugiger Verschnittener hat mit Bimstein eine Fledermaus auf einem Hollunder getroffen.

S. Was kannst du nun mit diesen Dingen wohl besser machen, oder wo kannst du ihnen einen schicklichern Stand anweisen, als daß du sie zwischen das Daseyn und das Nichtseyn setzest? Denn sie werden uns doch weder mehr Dunkelheit zu haben scheinen, als das, was nicht ist, so daß das Nichtseyn ihnen mehr, als diesem zukäme, noch werden sie mehr Licht, als das, was ist, zu haben scheinen, so daß das Seyn ihnen mehr, als diesen zukäme. G. Vollkommen wahr. S. Wir haben also gefunden, wie es scheint, daß die vielen Satzungen vieler Menschen über das Schöne und die übrigen Dinge gewissermaaßen zwischen dem, was ist, und dem, was nicht ist, sich kreisen. G. Im lautern Verstande haben wir das gefunden. S. Nun aber haben wir doch zum voraus eingestanden, wenn etwas von dieser Art schiene, daß man dieses ein Gemeintes und nicht ein Erkanntes nennen müsse, und daß dem Mittelvermögen das zukomme, was zwischen dem Seyn und Nichtseyn hin und her schwebend angetroffen wird. G. Das haben wir eingestanden. S. Die also viele schöne Dinge sehen, das an und für sich selbst Schöne aber nicht sehen, und auch einem andern, der sie dazu leiten will, mit ihren Gedanken nicht folgen können, und die viele gerechte Dinge sehen, das an und für sich selbst Gerechte aber nicht, und so alles andere, — von diesen werden wir sagen, daß sie über alle Dinge Meinungen haben, kein einziges aber von denen, worüber sie meinen, erkennen. G. Nothwendig. S. Wie nun im Gegentheil? Die jede einzelne Dinge an und für sich

selbst beschauen, Dinge, die allezeit in denselben Beziehungen auf gleiche Weise das sind, was sie sind, müssen wir von denen nicht sagen, daß sie erkennen, nicht aber, daß sie meinen? S. Auch das folgt nothwendig. S. Werden wir daher nicht auch sagen, daß eben diese Leute sich an den Dingen belustigen und sie lieben, worauf das Erkenntniß geht, jene aber diejenigen, worauf die Meinung? oder erinnern wir uns nicht mehr, daß wir vorhin sagten, daß diese letzteren schöne Töne und schöne Farben und dergleichen lieben und ansehen, von dem an und für sich selbst Schönen aber gar nicht gestatten wollen, daß es etwas wirkliches sey? S. Wir erinnern uns dessen noch wohl. S. Wir werden ihnen also auch im geringsten nicht Unrecht thun, wenn wir sie mehr Liebhaber der Meinung als Liebhaber der Weisheit nennen? Sollten sie wohl sehr erbittert auf uns werden, wenn wir sie so nennen? S. Nein, wenn sie nur Gehör geben wollen. Denn wider die Wahrheit erbittert werden ist wider die Gerechtigkeit. S. So sind denn diejenigen, die sich an der Betrachtung jedes einzelnen der wirklichen Dinge, wie es an und für sich selbst ist, belustigen, Liebhaber der Weisheit, und nicht Liebhaber der Meinung *) zu nennen. S. Auf alle Weise.

*) Φιλοσοφους, αλλ' ου φιλοδοξους. —

X (2 Bde) XII.89

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Plato, v427-v347

Die Republick des Platon

Bd.: 1

Wien; Prag (1805)
A.gr.b. 2644 h-1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10237525-1